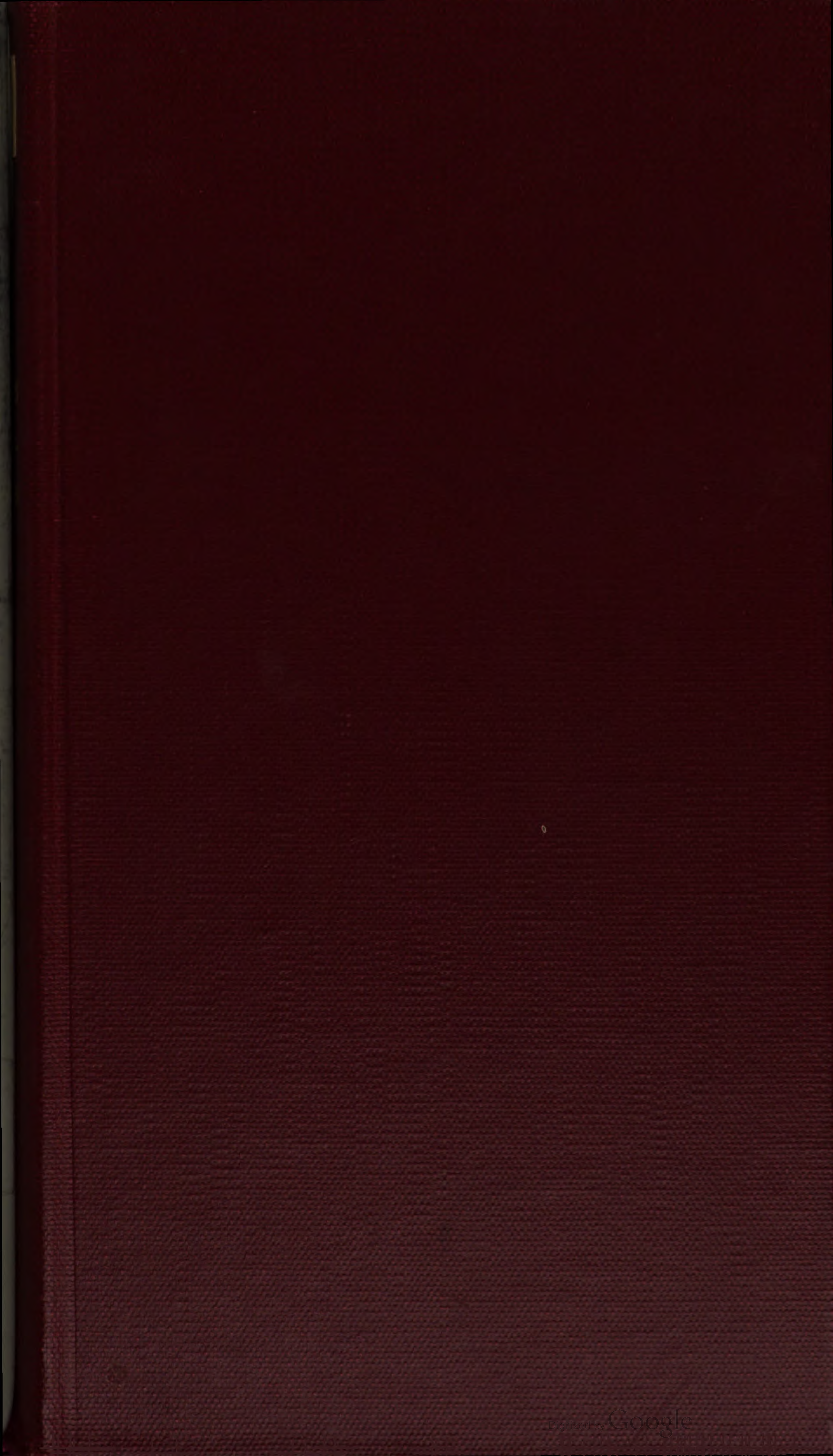
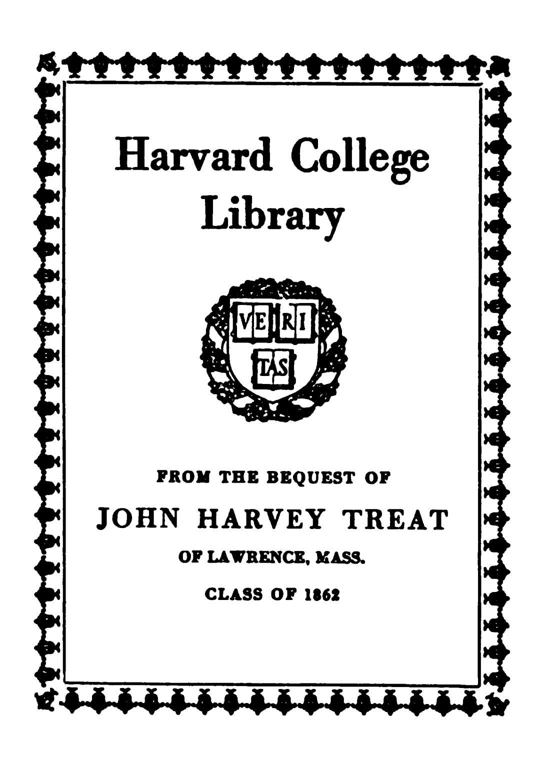





Harvard College
Library
VE RI
TAS
FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS.

BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES GEISTIGEN LEBENS
IM 12. JAHRHUNDERT

VON

DR. JOS. ANT. ENDRES.

KEMPTEN UND MÜNCHEN
VERLAG DER JOS. KÖSEL'SCHEN BUCHHANDLUNG
1906.

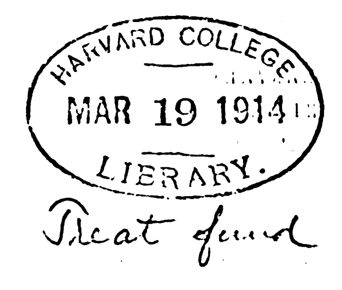
HONORIUS AUGUSTODUNENSIS.

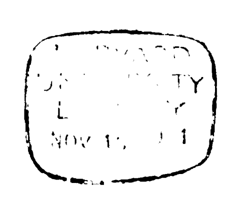
BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES GEISTIGEN LEBENS
IM 12. JAHRHUNDERT

VON

Dr. JOS. ANT. ENDRES.

KEMPTEN & MÜNCHEN.
VERLAG DER JOS. KÖSEL'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1906.





Druck von Hier. Mühlberger in Augsburg.

Seiner Exzellenz,

Herrn Prof. Dr. Georg Freiherrn von Hertling,

Geheimem Rat, Reichsrat etc.

in dankbarer Verehrung gewidmet.

Vorwort.

In dieser ersten Monographie über den rätselhaften Schriftsteller Honorius Augustodunensis war es nicht möglich, abschliessende Ergebnisse zu bieten. Doch wurde einmal der Versuch gemacht, seine Gesamterscheinung zu einem einheitlichen Bilde zu gestalten und in kräftigerem Relief, als es bisher geschehen war, vorzuführen. Der Einzelforschung ist dadurch in Zukunft ein leichterer Stand geschaffen. Ihr bleibt aber noch viel, wenn nicht das meiste, zu tun übrig. Über alle die grösseren literarischen Erzeugnisse des Honorius werden noch mühsame Detailuntersuchungen anzustellen sein, bis seine schriftstellerische Leistung in ihnen und die von ihm benützten Quellen klar erkannt sind und zuweilen auch nur gesagt werden kann, in welcher Gestalt ein Werk, das seinen Namen trägt, aus seiner Hand hervorgegangen ist.

Von den zahlreichen eingesehenen Handschriften habe ich in dieser Schrift nur jene namhaft gemacht, welche mir durch irgend eine Besonderheit bemerkenswert erschienen.

Gleich hier glaube ich darauf aufmerksam machen zu müssen, dass ich statt Migne, Patrologiae cursus completus etc., Series secunda (= Patres latini) stets nur M setzte.

Als der Druck dieser Monographie sich bereits dem Abschluss näherte, kam mir erst Joh. von Kelle's neueste Abhandlung „Untersuchungen über den nicht nachweisbaren Honorius Augustodunensis ecclesiae presbiter et scholasticus und die ihm zugeschriebenen Werke“, Wiener Sitzungsberichte Bd. CLII, Abt. II (Wien 1905) zu Gesicht.

Gegenüber früheren Abhandlungen desselben Verfassers über Honorius und dessen Schriften habe ich Stellung genommen in Histor.-politische Blätter 130 (1902) 157 ff., Histor. Jahrb. 24 (1903) 826 f.; 26 (1905) 783 ff. Wäre das Hauptergebnis dieser neuesten

Untersuchungen von Kelle's nicht ebenfalls anfechtbar, wie ich es von solchen früherer Aufsätze in den soeben angeführten Kritiken dargetan zu haben glaube, dann dürfte ich es nicht wagen mit dieser Schrift in die Öffentlichkeit zu treten.

Der Schlusspassus der von Kelle'schen Abhandlung hat nämlich folgenden Wortlaut: „Die Werke, welche in Kapitel 17 der Zusätze zu Isidor in De luminaribus ecclesiae dem Honorius Augustodunensis ecclesiae presbiter et scholasticus zugeschrieben werden, sind weder von diesem Honorius, noch von einem andern verfasst worden, sondern rühren von ganz verschiedenen Verfassern her und sind nur, da kein Autor derselben bekannt war, allmählich von den Schreibern namentlich in deutschen Landen dem Honorius, der als Verfasser des Speculum ecclesiae galt, zugeschrieben worden, nachdem dieses rasch weite Verbreitung und grosse Berühmtheit erlangt hatte. Diese Werke, welche in den Überlieferungen einem Honorius zugeschrieben wurden, sind dann in dem Verzeichnis zusammengestellt worden, welches das von Honorius Augustodunensis handelnde Schlusskapitel des gleichfalls ihm zugeschriebenen Werkes De luminaribus ecclesiae enthält. Ob die Frage, von wem diese einem Honorius zugesprochenen Werke verfasst wurden, durch eine eingehende Untersuchung vollständig und endgiltig gelöst werden könnte, muss bezweifelt werden. Es könnte durch eine solche Untersuchung aber jedenfalls festgestellt werden, dass die Werke, als deren Verfasser Honorius bezeichnet wurde und als deren Verfasser er noch jetzt gilt, von ganz verschiedenen Personen herrühren" (S. 26 f.).

Die Aufstellungen, welche von Kelle hier macht, überraschen durch eine gewisse Willkürlichkeit. Um mit einem untergeordneten Punkte zu beginnen, warum soll denn gerade das Speculum eccl. den Anlass gebildet haben und wie kann es einen Anlass gebildet haben, Schriften verschiedener Herkunft einem Honorius zuzuteilen? Es ist gar kein Grund ersichtlich. Falls von Kelle an die Häufigkeit des Vorkommens dieser Schrift denkt, so steht dem entgegen, dass die Münchner kgl. Hof- und Staatsbibliothek, welche die grösste Anzahl Manuskripte von Werken des Honorius besitzt, mehr Nummern von De imagine mundi als vom Spec. eccl. besitzt.

Unverständlich ist für mich, weil in direktem Widerspruch mit den Tatsachen stehend, dass von Kelle behauptet, die unter dem Namen des Honorius gehenden Schriften rühren von ganz

verschiedenen Verfassern her. Der Verfasser des Sigillum bekennt sich als Verfasser des Elucidarium, der Verfasser des Inevitabile bekennt sich als Verfasser des Sigillum, der Verfasser der Hoheliederklärung bekennt sich als Verfasser des Sigillum und des Psalmenkommentars. So sind bereits fünf Schriften als einem Verfasser angehörig dokumentiert. Der Verfasser der Gemma animae sagt, dass er die Summa totius geschrieben habe. De luminaribus eccl. 4, 17 zählt Honorius seine sämtlichen bis dahin verfassten Schriften auf, am Ende nennt er ausdrücklich „hunc libellum De luminaribus ecclesiae." In dieser Aufzählung kehren jene sämtlichen durch Verweise mit einander in Beziehung gebrachten Schriften wieder und zwar genau in der chronologischen Reihenfolge, die und so weit sie durch die Verweise gefordert ist. Diese Übereinstimmung in den Angaben begründet eine keineswegs geringe Gewähr für ihre Glaubwürdigkeit, dafür also, dass jene Schriften insgesamt auf ein und denselben Verfasser zurückgehen, welcher De luminaribus eccl. als Honorius Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus bezeichnet ist. Die Authentizität nun aber gerade von De lumin. eccl. mit seinem Bericht über die literarischen Arbeiten des Honorius wird von Joh. von Kelle bestritten. Ein gleichzeitiges oder wenigstens altes Zeugnis für seine Ächtheit liege nicht vor. Dass der Schriftenkatalog des Honorius im Schlusskapitel aber nicht von diesem Verfasser sein könne, „ergibt sich unwiderleglich aus dem, was in diesem Kapitel über die Persönlichkeit des Honorius gesagt wird. Es nennt ihn Augustodunensis ecclesiae presbiter et scholasticus" (S. 5).

Diese Bedenken erweisen sich nicht als hinreichend begründet. Denn wenn Honorius von sich selbst sagt, er habe De luminaribus ecclesiae verfasst, so besteht an sich kein Grund daran zu zweifeln, auch wenn keine gleichzeitige Nachricht seine Aussage bestätigt. Wohin kämen wir, wenn wir den Schriftstellern nur dann Glauben schenken wollten, wenn ihre Nachrichten auch anderweitig bestätigt werden, namentlich dann, wenn es sich um Aussagen über ihre eigene Person handelt, über die doch sie selbst zunächst zu urteilen kompetent sind?

Den anderen Einwand halte ich aber vom methodologischen Standpunkt aus für verfehlt. Denn wenn von Kelle auch überzeugend nachweist, dass um die in Frage kommende Zeit zu Autun kein Honorius existierte, ja dass es daselbst überhaupt gar keinen

Scholastikus gab, dass das Augustodunensis auch nicht auf Augst bei Basel und nicht auf Augsburg gedeutet werden darf, so bleibt doch die Tatsache bestehen, dass Honorius als Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus bezeichnet ist. Und diese Tatsache will erklärt sein. Ich habe in dieser Schrift mit grosser Reserve eine Erklärung versucht, die mit meiner Grundvoraussetzung in Zusammenhang steht, dass Honorius zu den Regensburger Schottenmönchen Beziehungen besass und vielleicht in Weih St. Peter südlich vor den Mauern Regensburgs lebte. Diese Grundvoraussetzung ist bisher in ihrer Wahrscheinlichkeit nicht erschüttert worden. Da ich sie im Texte dieser Schrift, so gut ich vermag, zu begründen versuche, will ich hier nicht näher darauf eingehen. Aber meine Verwunderung kann ich nicht unterdrücken, dass Joh. von Kelle von ihr keine Notiz nimmt, obwohl ich seit 1902 von ihr kein Hehl mache und er den seitdem verflossenen Zeitraum hindurch, wie es scheint, Honorius zu einem bevorzugten Gegenstand seines Forschens macht.

Ob hier ein ähnliches Übersehen mitspielt wie in dem Falle, wo er nach der trefflichen Ausgabe des Offendiculum von Honorius durch J. Dieterich in den Libelli de lite eben diese Schrift nochmals edierte, oder andere Gründe, brauche ich nicht zu entscheiden. Aber bei der Rolle, die er selbst in seiner neuesten Abhandlung (S. 25) die Regensburger Schotten bei der Ausbreitung von Schriften des Honorius in Deutschland spielen lässt, wäre eine Erwähnung meiner verwandten Ansichten doppelt nahe gelegen.

Die Nichtberücksichtigung meiner Untersuchungen hat zur Folge, dass Joh. von Kelle auch unbestreitbare Tatsachen, welche ich feststellte, ausser Acht lässt, so dass Regensburg nicht die einzige deutsche Stadt ist, welche De imagine mundi von den Handschriften aufgeführt wird, und dass der abbas C. in dem der Hoheliederklärung vorausgehenden Briefe ein Abt Christian ist. Die Beachtung dieser Tatsache hätte den Anlass bilden können, für den in De imagine mundi genannten Christian mit Doberentz nicht mehr einen Kanonikus von Regensburg zu suchen, sondern einen Abt dieses Namens. Ich habe einen Abt Christian bei den Schotten von St. Jakob in Regensburg festgestellt im zweiten Drittel des 12. Jahrhunderts, was mir für die Honoriusfrage von besonderer Bedeutung zu sein scheint.

Eigentümlich berührt auch, wie Joh. von Kelle in seiner uns beschäftigenden neuesten Abhandlung sich zum Speculum ecclesiae stellt. Vor vier Jahren erst hatte er „Untersuchungen über das Speculum eccl. des Honorius und die libri deflorationum des Abtes Werner“ erscheinen lassen. Ohne irgend welche Modulation, wie wenn die dortigen Aufstellungen gar nicht gemacht worden wären, geht er jetzt zu einer völlig neuen Tonart über das Spec. ecclesiae über. Er will zeigen, dass es von dem hl. Anselmus, da er noch Abt in Bec war, stammt und nur durch die Vermutung „eines Schreibers in England“ dem Klausner Honorius zugeteilt wurde. Allein die Gründe, welche für die Autorschaft Anselms angeführt werden, sind doch zu allgemein, die Berührungspunkte, welche zwischen dem Berichte Eadmers über den Aufenthalt des Abtes Anselm im Christkloster zu Canterbury und dem Einleitungsschreiben zum Speculum eccl. gesucht werden, zu unbestimmt und zufällig, um die Autorschaft Anselms für das Speculum ecclesiae zu begründen. Für äusserst unwahrscheinlich halte ich auch die Ansicht von Kelle's, dass die unbegründete Vermutung eines Schreibers in demselben Lande, in dem Anselm nachmals berühmter Erzbischof war, einen Irrtum bezüglich der Autorschaft des Spec. eccl. veranlasst haben soll und zwar bereits zu einer Zeit, als noch persönliche Bekannte Anselms lebten, dass der Name jenes Mannes, den die ganze Welt kannte und nannte, vor dem eines Klausners, dessen Persönlichkeit sich im Dunkel seiner Zelle verlor, von der Spitze eines Werkes weichen musste, das seit seinem Ursprunge sozusagen in aller Händen war.

In einem Punkte scheinen mir die neuesten Untersuchungen von Kelles alle Beachtung zu verdienen und nicht unwesentlich zur Aufhellung der Honoriusfrage zu dienen, darin nämlich, dass er das von einigen Handschriften bezeugte „Fratres Cantuariensis ecclesiae“ im Einleitungsschreiben zum Speculum ecclesiae mit Bestimmtheit auf die ecclesia Christi cathedralis a s. Augustino in honorem salvatoris Christi dedicata, cui adjunctus fuit conventus monachorum, bezieht. Täusche ich mich nicht, so ist Max Förster („Altenglische Predigtquellen“ im Archiv f. d. Studium d. neueren Sprachen, Bd. 116 [Braunschweig 1906] S. 313) derselben Ansicht, wenn er von der Christ Church Priory zu Canterbury redet. Stand aber Honorius mit dieser klösterlichen vom hl. Augustin von Canterbury gestifteten Kathedrale in Verbindung, darf dann nicht

die Frage gestellt werden, ob für das Augustodunensis ecclesiae von De luminar. eccl. ursprünglich nicht etwa Augustinensis eccl. zu lesen war? Ich habe die gleiche Frage schon früher gestellt (Histor.-polit. Blätter Bd. 130 [1902] S. 163 und „Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis", Kempten 1903, S. 14). Ihre Bejahung hätte selbstverständlich die Ablehnung der komplizierten Hypothese, welche ich in dieser Schrift über das Augustodunensis aufstellte, zur Folge.

Den zahlreichen Bibliotheksverwaltungen, welche meine Studien durch ihr freundliches Entgegenkommen ermöglichten und unterstützten, spreche ich auch an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank aus.

Regensburg, im Mai 1906.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Kapitel.

Die Person des Honorius.

Honorius Augustodunensis darf neben den berühmtesten Schriftstellern Deutschlands im 12. Jahrhundert, einem Rupert von Deutz, Gerhoh von Reichersberg, Otto von Freising genannt werden. Durch die Popularität seiner Schriften übertrifft er sie vielleicht alle zumal. Um so auffälliger muss es erscheinen, dass wir über seine Person nur kaum nennenswerte Nachrichten besitzen, und dass auch diese noch zu mannigfaltigen Bedenken Anlass geben.

Honorius zeigt eine lebendige Fühlung mit dem Denken und Streben seiner Zeit, mit ihrem Lieben und Hassen und Kämpfen. Seine schriftstellerische Tätigkeit, welche ungefähr den Durchschnitt der sämtlichen geistigen Interessen und des tatsächlichen Wissens seines Zeitalters repräsentiert, erforderte nicht geringe literarische Hilfsmittel, deren Beschaffung ihn ohne Zweifel mit einem wenn auch noch so kleinen Kreise von Menschen in Berührung bringen musste. Fortwährend empfängt er neue Anregungen und Aufforderungen zu literarischer Arbeit. Offenbar stand also Honorius zu seinen Lebzeiten in einer Umgebung, die ihn kannte und hochschätzte.

Wenn wir desungeachtet so gar keine Spuren seiner Persönlichkeit ausfindig zu machen imstande sind, ausser jenen, die in seinen Schriften sich finden,[1]) so hängt dies mit seiner gesellschaft-

[1]) In dem ursprünglichen Texte des sogenannten Anonymus Mellicensis, welcher in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wahrscheinlich im Kloster Prüfening bei Regensburg schrieb, war ein Kapitel über einen Honorius monachus enthalten; aber es ist zweifelhaft, ob es unserem Honorius gewidmet war. Leider ist es in den bisher bekannt gewordenen Handschriften nicht überliefert (vgl. E. Ettlinger, der sog. Anonymus Mellicensis De scriptoribus ecclesiasticis, Karlsruhe 1896, 32). Trithemius wußte bereits über seine Persönlichkeit keinen genaueren Aufschluß mehr zu geben.

lichen Stellung zusammen. Denn dass Honorius solitarius oder inclusus war, ist eine der sichersten Tatsachen, welche uns die Überschriften mehrerer seiner Werke in den Handschriften überliefern. Dazu kommt, dass Honorius bereits vom Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit an seine Person ganz und gar zurücktreten liess, um seine Schriften ausschliesslich durch ihren Inhalt wirken zu lassen. In der Vorrede zum Elucidarium rechtfertigt er die Anonymität dieses Erstlingswerks mit folgenden Worten: Nomen autem meum ideo volui silentio contegi, ne invidia tabescens suis juberet utile opus contemnendo negligi.[1]) Auch später scheint er sich bei der Ausgabe seiner Schriften vielfach auf die Andeutung seines Namens durch den Anfangsbuchstaben beschränkt zu haben. So geschah es, dass seine Schriften, wie gerade das Elucidarium, bereits im 12. Jahrhundert leichthin verschiedenen Autoren zugeteilt wurden und dass man für andere ungefähr hundert Jahre nach seinem Tode nichts anderes zu sagen wusste, als dass sie von einem Einsiedler stammen.[2])

Über Honorius und seinen Freund Christian reden die Annalen von Pöhlde in den Ausdrücken höchster Ehrfurcht. Es bleibt aber sehr fraglich, ob der Verfasser dieser Annalen eine andere Kenntnis von diesen Männern hatte als jene, welche ihre der Imago mundi vorausgehenden Schreiben vermittelten. Eine Handschrift von Kremsmünster legt Honorius das Attribut beatus bei.[3]) Clm 22225 hat auf dem ersten Blatt den Eintrag von einer Hand des 18. Jahrhunders: liber Honorii Papae.

Nach der grossen Unsicherheit der vorausgehenden Zeit beschäftigte sich die Forschung des 19. Jahrhunderts in energischer Weise mit der Person des Honorius. Als nächstes festes Ergebnis stellte sich heraus, dass Honorius in Süddeutschland und zwar in der Donaugegend lebte und schrieb. Dafür bildet der Ausbreitungsbezirk von Handschriften seiner Werke einen unumstösslichen Beweis. Honorius mag sich ja zeitweilig auch in anderen Gegenden aufgehalten haben. Und so dürfen die verschiedenen Versuche,

---

[1]) Elucidarium, Praef. M. 172, 1110 A.

[2]) Vgl. Cod. 96 (B 64) von c. 1250 der Klosterbibliothek zu Melk, wo es f. 26 heißt: Excerpta libelli, qui vocatur Inevitabile, edita a Solitario genere et nomine incognito.

[3]) Cod. 280 saec. 14: Incipit dyalogus beati Honorii excerptus ex perifison magni Crisotomii.

ihn auch für Orte ausserhalb der Donaugegend in Anspruch zu nehmen, nicht von vornherein als unzulässig von der Hand gewiesen werden. Indes wird seine dauernde Wohnstätte doch im Donaubereiche zu suchen sein. Nach dem misslungenen Versuche Diemers, Honorius für Göttweig zu fixieren, trat Otto Doberentz mit einer neuen Hypothese hervor, wie mir scheint, der glücklichsten von allen bisher aufgestellten. Er nannte mit Rücksicht darauf, dass Regensburg, die einzige, wie er meinte, in De imagine mundi aufgeführte deutsche Stadt sei, sie als den Wohnort des Honorius. Nun ist allerdings die Voraussetzung von Doberentz nicht ganz richtig. Ein paar Handschriften nennen ausser Regensburg auch Würzburg. Indes soll einstweilen auf diesen Punkt nicht weiter eingegangen werden.

Als nächster Schritt ergab sich für Doberentz nach dem Adressaten von De imagine mundi zu suchen, einem gewissen Christian, mit welchem Honorius durch intime Freundschaft verbunden war. Es gelang ihm in der Tat einen Domherrn dieses Namens in Regensburg ausfindig zu machen. Mit diesem Resultate konnte er sich deshalb so rasch bescheiden, weil er nicht darauf aufmerksam geworden war, dass ein Christian auch in zwei anderen Schriften des Honorius genannt ist und zwar einmal, im Psalmenkommentar mit vollem Namen, im Hoheliedkommentar aber, wo auf den Adressaten des Psalmenkommentars bezuggenommen ist, wenigstens andeutungsweise, nämlich mit dem Anfangsbuchstaben seines Namens. Diese Wahrnehmung legt uns die Frage nahe, ob nicht vielleicht der Adressat von De imagine mundi und vom Psalmenkommentar eine und dieselbe Person sind. Der Zufall ist denkbar, dass Honorius mit zwei Trägern des Namens Christian intime Beziehungen unterhielt. Indes bleibt doch die wahrscheinlichere Annahme, dass Honorius von dem gleichen Freunde zweimal zu literarischer Arbeit aufgefordert wurde. In beiden Fällen ist es nämlich ein Christian, dem das Werk gewidmet wird, das er selbst angeregt hatte.

Die Identität der Person des Christian vorausgesetzt, erweist sich nun aber die Annahme von Doberentz als unhaltbar, dass jener Christian Domherr war. Die genannten Kommentare kennzeichnen ihn nämlich in ihren Dedikationsschreiben aufs bestimmteste als Abt. Nun findet sich tatsächlich ein Träger dieses Namens, der in Regensburg Abt war, und zwar genau in der Zeit, in welcher

auch Honorius lebte, nämlich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts.[1])

Dieses Ergebnis ist für die Honoriusfrage von der allergrössten Bedeutung. Solange es nicht gelingt, für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts in dem verhältnismässig enge begrenzten Bezirke der deutschen Donaugegenden einen Abt des nicht allzuhäufigen Namens Christian ausfindig zu machen, steht die Annahme dafür, dass der bei Honorius genannte Abt Christian der gleichnamige Schottenabt von St. Jakob in Regensburg war, der ungefähr von 1133 bis 1153 regierte.

Es wird sich nun zunächst fragen, wie die sicheren Daten, die wir sonst über Honorius besitzen, sich mit jenem ersten, wenn auch immerhin auf Hypothesen aufgebauten, Ergebnisse vereinbaren lassen.

O. Doberentz ging, wie oben gesagt, bei der Eruierung des Adressaten Christian davon aus, dass Regensburg in De imagine mundi genannt ist. Er suchte Christian in Regensburg. Seine Annahme, Regensburg sei die einzige in der genannten Schrift aufgeführte deutsche Stadt ist nun allerdings nicht richtig. Eine Göttweiger Handschrift Nr. 102 s. 12. und ebenso eine St. Peter zu Salzburg angehörige a IX 1 s. 12. nennen gemeinsam ausser Regensburg auch Würzburg. Letztere weist S. 168 folgenden Wortlaut auf: Est in ea (Germania superiore) noricus que et Bauuaria, in qua est Ratispona. Est et orientatis frantia in qua est ciuitas Wirzeburch que et herbypolis dicitur. Cui coniungitur Turinga. Als mutmasslichen Grund für die Zusammenstellung von Regensburg und Würzburg und zwar mit Rücksicht auf den Adressaten Christian habe ich früher bereits[2]) auf die Tatsache hingedeutet, dass gerade unter Abt Christian von Regensburg aus im Jahre 1134 eine zweite grössere Schottenniederlassung in Würzburg gegründet wurde. Der durch die Aufnahme von Würzburg erweiterte Text wird nach jener Gründung entstanden sein, während

---

[1]) Die genaueren Nachweise und die Literaturangabe zu dem oben Gesagten finden sich in meiner Schrift: „Das St. Jakobsportal in Regensburg I. Honorius August., Kempten 1903, 10 ff.

[2]) Das St. Jakobsportal etc. S. 24.

frühere Ausgaben von De imagine mundi nur Regensburg allein aufweisen.[1])

In diesem Zusammenhang mag auch auf folgende Tatsache aufmerksam gemacht werden. In der älteren der beiden bisher bekannt gewordenen Handschriften von des Honorius Summa totius, nämlich Cod. Vindob. 382 s. 13., ist die Weltgeschichte in synchronistischer Weise zuletzt unter Zugrundelegung der Regierungszeit der byzantinischen Kaiser bis zu Konstantin V. Kopronymus (741—775) fortgeführt. Von Konstantin IV. (668—685) an finden sich hier einige spärliche Notizen am Rande, die auf die gleichzeitige Entwicklung im Nordwesten Europas Rücksicht nehmen.[2]) Auch hier fällt auf, dass Honorius gerade den beiden genannten Orten Regensburg und Würzburg ein besonderes Augenmerk zu-

---

[1]) Die erste Ausgabe von De imag. mundi setzt Wilmans (MGH. SS. 10, 125 abgedruckt M 172, 11) ins Jahr 1123. Indes hat G. Waitz (Neues Archiv 5, 644) auf eine noch ältere Ausgabe vom Jahre 1110 hingewiesen. Der angeführte Gottweiger Kodex entstand unter der Regierung Konrads III. (1138—1152).

[2]) Es sind die folgenden:

Fol. 87 zu Konstantin IV.: Oswaldus rex. Leodegarus et lambertus episcopi martyres fiunt. — In gallia Dagobertus rex claruit et Arnolfus episcopus mettensis a quo natus est Anchises pater pippini regis francorum. — Arnulfus episcopus fuit filius filii ansberti qui blithildem filiam lotharii duxit uxorem. — Pippinus erat filius begge filie pippini principis soror sancte Gerdrudis.

Zu Justinian (685—695): Pippinus rex constituitur in francia qui regnauit annos XX. VII. Hic subiecit imperio suo Alemannos. Bawarios. et Saxones.

Fol. 88 zu Leontius (695—698): Hemmerammus episcopus ratisponensis et kylianus episcopus wirziburgensis claruit.

Zu Tiberius II. (698—705): Beda presbyter et monachus in anglia claruit.

Diese gleichen Randnotizen finden sich auch in Cod. Vindob. 3415, Hist. prof. 451, sacc. 15, wie mir H. Dr. Mantuani in Wien mitzuteilen die Güte hatte. Die Schlußpartie dieser Handschrift ist in den MGH. SS. 10. p. 128 ss. gedruckt. Der Druck umfaßt die Ereignisse vom Jahre 726 nach Chr. an. Unter den wenigen hier noch beigesetzten Randnotizen sind besonders auffällig die auf Kempten bezüglichen, nämlich Audogarius abbas Campidone und Corpora Gordiani et Epimachi in alamanniam feruntur.

wendet, indem er ihre Lokalheiligen, Emmeram und Kilian, in der genannten Reihenfolge erwähnt.

In weit höherem Masse scheinen aber für die Beziehung des Honorius zu Regensburg einige andere Umstände zu sprechen, die hier gewürdigt sein sollen.

Honorius war Inkluse (inclusus) und in diesem Sinne Einsiedler (solitarius), wie zahlreiche von den ältesten Handschriften berichten. Als solcher verfasste er Bücher, um der Büchernot namentlich beim Klerus zu steuern. Nun wissen wir wohl auch anderwärts von Klausnern und Klausnerinnen an Kirchen und Klöstern, die sich mit dem Schreiben von Büchern befassten. Aber nirgendwo zeigt sich meines Wissens das Klausnertum in diesem Masse gleichsam organisiert zum Behufe des Bücherschreibens als gerade in Regensburg. Als nicht genug zu preisende Grosstat des seligen Marianus, des Begründers der Schottenniederlassung von Weih St. Peter vor dem südlichen Stadttor von Regensburg, erwähnt der noch im 12. Jahrhundert schreibende Verfasser von dessen Leben das folgende: Inter omnia gesta, quae divina misericordia per eundem virum operari dignata est, magis laude et admiratione dignum judico et admirans admiror, quod idem homo sanctus vetus et novum Testamentum cum commentariis expositoriis codicibus eorumdem librorum non semel nec bis, sed saepenumero aeterna pro mercede in tenui habitu et subtili victu cum propriis fratribus suis tum in Superiori cum in Inferiori monasterio, qui pergamena parabant, adjutus propria manu perscripsit. Eodem quoque tempore multos libellos multaque manualia psalteria viduis indigentibus ac clericis pauperibus ejusdem civitatis pro remedio animae suae sine ulla spe terreni quaestus scriptitaverat.[1])

Auch in der Folgezeit lebte die Erinnerung an die eigenartige Missionstätigkeit des sel. Marianus von seiner Klause aus in lebendigster Erinnerung fort. Beweis dafür ist die apokryphe Schottenlegende, welche in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von einem Regensburger Schotten verfasst wurde (Libellus de fundatione consecrati Petri), und die deutsche Dichtung von „Karl dem Grossen und den Schottischen Heiligen", welche auf jener Legende fusst. In dieser Dichtung heisst es von Marianus und seinen Genossen:

---

[1]) Vita b. Mariani c. 2, Act. SS. Boll. Febr. II, 367 C.

Vil manigen tag sie da beliben,
One vnderlazze sie da schriben,
Manich puch, daz noch da ist,
Daran man noch hevte list
Von der alten ê vnd newen.
Daz taten sie durch gotes trewen.[1])

Wir haben uns Marianus und seine Genossen als eine Kolonie von Klausnern zu denken, d. h. es wohnten bei Weih St. Peter ursprünglich an einem vielleicht aus karolingischer Zeit stammenden Peterskirchlein ungefähr ähnlich wie bei St. Michael in Fulda eine Anzahl von Klausnern zusammen und zwar so, dass jeder seine eigene Zelle hatte. Einzelne an anderen Kirchen der Stadt lebende Inklusen vom gleichen irischen Volksstamme gehörten zu dem ganzen Verbande. Von jenem Zusammenleben bei Weih St. Peter gibt die lateinische Schottenlegende eine klare Vorstellung, wenn sie davon erzählt, wie die frommen Männer gelegentlich der angeblichen wunderbaren Weihe jenes Kirchleins vor dem südlichen Stadttore Regensburgs nachts ihre nach der Kirche zu gehenden Fensterchen öffneten und so Zeugen der wunderbaren Ereignisse wurden. Das Zusammenwohnen von Klausnern, wie es zur Zeit Marians und vielleicht auch noch in der Zeit der Abfassung der lateinischen Schottenlegende stattfand, wird von dem Legendenschreiber bereits in die karolingische Zeit zurückverlegt.[2])

Von Weih St. Peter aus wurde, als der Zudrang irischer Mönche zu dem neu gewonnenen Heim im Süden, der pia mater peregrinorum praecipueque Scotorum,[3]) sich immer mehr steigerte, das Schottenkloster St. Jakob als Abtei gegründet, während die kleinere Stiftung als dem Abte von St. Jakob unterstehendes Priorat fortlebte. Der oben genannte Christian war wie bemerkt von ungefähr 1133—1153 Abt von St. Jakob. Wenn wir nun von einem Inklusen hören, welcher gleich dem sel. Marianus „durch gotes trewen“ für den literaturbedürftigen Klerus Bücher schrieb und einem Abte Christian unterstand, so liegt nichts so nahe, als diesen Klausner, unseren Honorius nämlich, der solitarisch leben-

[1]) J. Bächtold, Deutsche Handschriften aus dem Britischen Museum, Schaffhausen, 1873, 22 f.

[2]) Vgl. Dürrwächter, Die Gesta Caroli Magni der Regensburger Schottenlegende, Bonn 1897, 200 ff.

[3]) Vita b. Mariani c. 1, Act. SS. Febr. II, 365 C.

den Abteilung von Männern bei Weih St. Peter beizuzählen, welche in gleicher Weise wie die cönobitalen Schotten von St. Jakob unter der Obedienz vom Abte Christian standen.[1])

Noch eine Tatsache, welche durch Schriften des Honorius sicher steht, scheint mir zu der hier vorgetragenen Hypothese, der Zugehörigkeit des Honorius zu den Schotten, wenn auch nur indirekt in Beziehung gebracht werden zu können. Zwei Schriften des Honorius sind einem Träger des Apostelnamens Thomas gewidmet. Es dürfte nun schwer halten, jenen Namen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Deutschland und für einen Deutschen nachzuweisen. Diese Schwierigkeit war es wohl, welche Jul. Dieterich bestimmte, bei jenem Thomas an den berühmten Erzbischof von Canterbury zu denken.[2]) Allein um vieles näher liegt eine andere Annahme. Die Schottenmönche bevorzugten ausser ihren einheimischen Personennamen namentlich solche, die sie der Bibel entlehnten. So treffen wir bei ihnen die Namen Isaak, David, Markus, Clemens, Cornelius, Johannes, Tathäus etc. Nun ist uns in Cod. membr. Nr. 64 s. 11—13 der kgl. Bibliothek zu Brüssel, welcher aus dem Schottenkloster von Würzburg stammt,[3]) ausser einem überschwänglichen Lobgedicht auf einen Prior Marinus (vielleicht den gleichnamigen als heilig verehrten Prior von Griesstätten, vormals Prior von St. Jakob in Regensburg) ein Verzeichnis von Schottenmönchen überliefert, in welchem zweimal der Name Thomas vorkommt, und zwar einmal mit dem Beisatze abbas. Für unsere Untersuchung ist diese Tatsache immerhin von Wert. Denn da es sich bei jener Aufzählung um in Deutschland lebende Schottenmönche handelt — es ist unter ihnen ein Masmerwinus monachus herbipolensis nec non Scottus rel (= reclusus) aufgeführt —, so ist der Umstand für unsere Zwecke äusserst günstig, dass unter 15 genannten Schottenmönchen sich zwei Träger des Namens Thomas finden.

[1]) Daß Honorius der deutschen Sprache mächtig war (vgl. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 131), bildet hiegegen keinen Einwand. Wissen wir ja doch von der Irin Leukardis, welche zu Mallersdorf oder Euting Bücher schrieb, daß sie Latein, Griechisch und Deutsch verstand (vgl. Riezler, Geschichte Baierns, Gotha 1878, 1, 786).

[2]) Libelli de lite, 3, 32.

[3]) Vgl. Analecta Bolland. II (1883), Catal. Cod. Hagiogr. Bibl. Regiae Bruxell. p. 3 f.

Drei Adressaten von Werken des Honorius sind deutlich mit Namen aufgeführt, die soeben genannten Christian und Thomas, endlich ein Propst Gottschalk, dem die Schrift De libero arbitrio gewidmet ist.[1]) Es widerspricht dem klaren Wortlaut bei Honorius unter Gottschalk an einen Abt denken zu wollen wie W. Scherer tat.[2]) Gottschalk war aber Propst. Pröpste dieses Namens in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts sind aber mehrere bekannt. Wir besitzen aber einstweilen keinerlei Anhaltspunkte, auf einen von ihnen zu schliessen. So ist die Möglichkeit nicht zu bestreiten, jene Widmung auf den Propst Gottschalk von S. Maria in Campis in Mainz zu beziehen, wie Dieterich im Zusammenhange mit der von ihm formulierten Hypothese über Honorius als einen Kanonikus des genannten Mainzer Stiftes versuchte.[3]) Freilich wird sich diese Hypothese schwerlich halten lassen. Aber auch abgesehen davon liegt es viel näher, an ein Stift im Südosten Deutschlands zu denken, auf den sich die schriftstellerische Wirksamkeit des Honorius doch in erster Linie erstreckte. Ob aber hier der Vorgänger Gerhohs, Gottschalk von Reichersberg († 1132),[4]) oder Propst Gottschalk von Baumburg († nach 1170)[5]) den Vorzug verdient, lässt sich nicht entscheiden.

Die grösste Schwierigkeit in der Honoriusfrage bleibt das letzte Kapitel von De luminaribus ecclesiae, in dem Honorius genannt ist Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus.[6]) Man hat die Ächtheit dieses Kapitels, das eine Aufzählung der Schriften des Honorius enthält, angezweifelt; wie mir scheint, nicht mit entscheidenden Gründen.[7]) Verdient es aber Vertrauen, dann erheben sich allerdings einige Bedenken, die ihre Lösung heischen. Wie kommt es, so müssen wir fragen, dass der Einsiedler Honorius, welcher seine ganze schriftstellerische Laufbahn hindurch sich be-

---

[1]) Godeschalco fide et opere sudanti in sancto proposito, verbo et exemplo gregi Christi praeposito Honorius etc. M 172, 1225.

[2]) Zeitschrift f. d. österr. Gymnasien 19 (1868) 567.

[3]) Libelli de lite 3, 32.

[4]) Ihn nennt vermutungsweise W. Scherer, Geschichte der deutschen Dichtung im 11. und 12. Jahrhundert, Straßburg 1875, 59.

[5]) Die Propstreihe von Baumburg s. Mon. Boica II, 171.

[6]) M 172, 232 B.

[7]) Siehe das bei den Schriften des Honorius unter Nr. 22 De luminaribus eccl. Gesagte.

müht, seine Person möglichst im Verborgenen zu halten, nun auf einmal die Hülle sinken lässt und mit Namen und Stand und seiner ganzen schriftstellerischen Leistung vor die Öffentlichkeit hintritt? Dieses Vorgehen steht offenbar in direktem Widerspruch zu seinem Verhalten im Prolog zum Elucidarium, wo er davon redet, dass er absichtlich seinen Namen verschweige.

Und warum ist in diesem Schlusskapitel des Schriftsteller-katalogs von dem Autor, welcher, selbst wenn es Honorius nicht gewesen sein sollte, über ihn doch so gut unterrichtet war, wie einer, gesagt: Sub quinto Henrico floruit? Des Honorius Leben reicht doch weit über die Regierungsjahre Heinrichs V. hinaus.

Ich vermag zur Lösung dieser Bedenken und Schwierigkeiten nichts vorzubringen, was nur entfernt einem Beweise ähnlich sieht. Doch möge es gestattet sein, einigen durch die Sache angeregten Gedanken und Mutmassungen Ausdruck zu geben.

Auf mich macht die Berichterstattung in dem fraglichen Schlusskapitel den Eindruck einer Art von Pseudonymie, die nicht ohne bestimmte Absichten war. Dem Verfasser lag daran seine Schriften zu empfehlen. Zwar fehlt es auch bei den unmittelbar vor Honorius aufgeführten Autoren, Anselmus und Rupert von Deutz, nicht an lobenden Prädikaten. Ganz besonders blickt aber bei jenem selbst die Absicht der Empfehlung durch. Nun, warum sollte er auch seine Schriften nicht empfehlen, betrachtete er ja doch die schriftstellerische Tätigkeit als die besondere Art und das ihm vorzüglich zu Gebote stehende Mittel seiner Missionstätigkeit als Inkluse. Und so nannte er seine Werke non spernenda opuscula. Weit darüber hinaus und wohl auch über das Mass des Schicklichen geht es freilich, wenn er bei der Erwähnung der Psalmenerklärung hinzufügt „miro modo“ und bei der Hohelied-erklärung sagt: Cantica canticorum exposuit, ita ut prius exposita non videantur. Wenn etwas, so könnten diese Lobeserhebungen geeignet sein, an der Autorschaft des Honorius für dieses Schluss-kapitel Zweifel zu wecken.

Vielleicht darf auch das „Sub quinto Henrico floruit“ im Sinne einer Empfehlung aufgefasst werden. Der Katalog der Schriften des Honorius kann nicht vor der Mitte des 12. Jahrhunderts geschrieben sein. Wenn nun die Blüte des Honorius ungefähr in den Anfang des Jahrhunderts verlegt wird, wohin indes in der Tat Honorius' beste Jahre fallen, so hatte das den Erfolg

seinen Schriften grösseres Ansehen zu verleihen. Denn für das retrospektive Mittelalter hatten die dicta magistri aus der Vergangenheit ein ganz anderes Gewicht als die Meinungen lebender Zeitgenossen.

Aber was soll nun das „Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus“ besagen? Dass Honorius Priester war und auch als Inkluse noch das Lehramt von seiner Zelle aus üben konnte, hat nichts Bedenkenerweckendes. Am schwersten zu erklären ist jedoch das „Augustodunensis ecclesiae“. Man ist allmählich gänzlich und mit vollem Rechte davon abgekommen, Honorius mit Frankreich in Beziehung zu bringen. Auch nach Augst oder Augsburg hin weist kaum eine Spur. In Deutschland nun findet sich kein historisch beglaubigter Ort Augustodunum. Wäre es nicht denkbar, dass Honorius diesen Namen in Rücksicht auf seinen Aufenthaltsort frei erfunden hat; dass wir es also mit einer Art mittelalterlichen Pseudonymie zu tun haben?[1]) Der eigentliche Personname in jenem Kapitel würde dann der Wahrheit entsprechen. Unter diesem Namen waren ja bereits manche Schriften in die Welt hinausgegangen. Dort hatte sich Honorius dann das Attribut solitarius oder inclusus beigelegt. Jetzt gibt er auch einen Aufenthaltsort an, aber mit einem Namen, der nur irre führen kann. Denn der nächste Gedanke wird wohl bei den mittelalterlichen Menschen so gut wie bei denen der Gegenwart bei dem Wort Augustodunum nach Autun in Frankreich gegangen sein. Vielleicht war eine solche Ablenkung der Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Aufenthaltsorte mit bestimmten Absichten verbunden. Er hatte Schriften verfasst, die wie beispielsweise das Offendiculum ihrem Urheber gefährliche Nachstellungen zuziehen konnten.[2]) Ein Bekanntwerden des Aufenthaltes des Verfassers hätte dem Haus und der Gemeinschaft, der er angehörte, verderblich werden können.

---

[1]) Daß Pseudonyme im Mittelalter vorkamen, beweist der Zeitgenosse des Honorius Konrad von Hirschau, der sub nomine Peregrini multa praeclara composuit opuscula. Trithemius, De scriptor. eccles. cap. 384. Vgl. Schepß, Conradi Hirsaugiensis Dialogus super auctores, Würzburg 1889, 4.

[2]) In der Einleitung zum Offendiculum sagt er zu den Bestellern der Schrift: undique me frementium lividis dentibus corrodendum vel potius dilacerandum traditis und er spricht von odia iniquorum. Libelli de lite 3, 385.

Der Name schloss aber auch einen unverkennbaren Vorteil in sich. Indem er nach Frankreich, nach dem Lande, das bereits damals als der Born des Wissens galt, wies, enthielt er die denkbar beste Empfehlung, welche den Werken des Honorius zuteil werden konnte.

Aber wie kam Honorius doch nur dazu sich gerade Augustodunensis ecclesiae presbyter zu nennen? Wie kam er zu dem Augustodunum?

Etymologische Spielereien und willkürliche Namengebungen waren im Mittelalter keine Seltenheit. Welche Namen musste sich nicht gerade Regensburg gefallen lassen? Walderdorff[1]) weiss weit über zwei Dutzend verschiedene Namen von Regensburg aus dem Mittelalter aufzuzählen, für welche man insgesamt eine gewisse Berechtigung zu haben glaubte. Gerade ein Kodex des 12. Jahrhunderts, nämlich clm 536, bietet Fol. 90 vielleicht eines der ältesten Beispiele für die damals beliebte Spielerei mit dem Namen der Stadt, indem er uns in einem aus dem gleichen Jahrhundert stammenden Eintrag mit sechs solcher Namen bekannt macht.[2])

Aber nicht nur die Stadt als solche, sondern auch einzelne ihrer Teile mussten sich dieses Spiel mit Namen gefallen lassen. Am ärgsten trieben es die Schotten selbst in der nach ihnen benannten Legende, welche sich auf die Gründung von Weih St. Peter durch Karl den Grossen bezieht. Das Weih (= vicus) war ihnen Veranlassung an eine Weihe ihres Kirchleins durch den hl. Petrus zu denken. Und im Sinne der von ihnen jedenfalls bereits vorgefundenen Sage von der Stiftung ihres Peterskirchleins durch Karl den Grossen und seines daselbst über die Heiden angeblich davongetragenen Sieges betrachteten sie das ganze Terrain, auf dem sie lebten. Der jetzt noch sogenannte Zigetsberg[3]) würde zum Siegesberg, collis victoriae u. s. w. Nun stammt die Regensburger Schottenlegende allerdings in ihrer ältesten uns bekannten Redaktion aus dem 13. Jahrhundert. Allein die Sage von der Gründung von St. Peter durch Karl den Grossen auf dem letzten Ausläufer des

[1]) Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart, Regensburg 1896 (4), 7 ff.

[2]) Hec sunt nomina ciuitatis que sita est in confluentia Hytri et rheni fluminum norice terre que uulgo bawaria uocatur. Hyastopolis, Himbripolis, Germanesheim, Rheina, Ratispona, Tyburnia.

[3]) Zigct (Zigich, Zigach) = Föhrenwald, nach Schmeller, Bayerisches Wörterbuch 2, 1105.

Zigetsberges, war ohne Zweifel schon im 12. Jahrhundert vorhanden. Wäre es nicht denkbar, dass Honorius diesen Gedanken aufgriff und den Hügel, — denn das heisst dunum —, auf dem er wohnte, nach Karl dem Grossen, dem Kaiser der Sage κατ' ἐξοχήν, benannte?

Es mag Bedenken erregen, dass Honorius zu der alten keltischen Wortform dunum gegriffen haben soll. Allein dieser Fall stünde nicht völlig vereinzelt da im 12. Jahrhundert. In den Primordia Windbergensia, welche nach 1146 geschrieben sind, treffen wir ebenfalls auf eine etymologische Spielerei mit einem Ortsnamen. Sie lassen zuerst einen aus Sachsen eingewanderten Winith Windberg begründen, dem sie die Worte in den Mund legen: „nomen a me traxit, sc. Winithberc". Am Schlusse der ganzen Ausführung ist dann die Bemerkung angefügt, welche die Lust am Etymologisieren klar bekundet, aber zugleich in unserem Falle ein besonderes Interesse gewinnt: Hec est honorabilis et amabilis antiquitas Winithbergensis aecclesiae, quam nos possumus in eadem significatione Venetidunensem a Venetiduno, hoc est Sclavi monte, si placet, appellare.[1]) Also auch hier ist von einem Zeitgenossen des Honorius in grösster Nähe bei Regensburg das Fremdwort dunum benützt. Die Stelle ist noch in anderer Beziehung von Belang. Wiederholt hat man bei Augustodunensis ecclesia an eine Bischofskirche denken zu müssen geglaubt. Dass diese Notwendigkeit nicht besteht, lehrt die „Venetidunensis ecclesia", welche lediglich Klosterkirche war.

Es gilt endlich noch Stellung zu nehmen zu der durch mehrere Kodices beglaubigten Nachricht, dass Fratres Cantuariensis ecclesiae den Honorius zur Abfassung seines Speculum ecclesiae veranlasst haben. Honorius hatte sich, so ersehen wir aus ihrem Schreiben an ihn, kurz bei ihnen aufgehalten und gepredigt, weshalb sie ihn bitten, ihnen homiletisches Material zur Verfügung zu stellen. Kelle[2]) denkt unter jenen Fratres an die canonici cathedrales von Canterbury, was wohl die nächstliegende Erklärung sein wird. Wie soll nun aber ein Inkluse von Weih St. Peter in Regensburg Beziehungen zu Canterbury besitzen?

---

[1]) Primordia Windbergensia MGH. SS. 17, 561.

[2]) Untersuchungen über das Speculum ecclesiae des Honorius und die Libri deflorationum des Abtes Werner, Wiener SB. 145 (1902) Abh. 8 S. 42.

Eine doppelte Möglichkeit ist denkbar. Honorius entstammt dem Anselmischen Schulkreise und konnte so Beziehungen zu jenen Kanonikern haben von seiner Jugendzeit her. Wenn wir indes in Betracht ziehen, dass er als Inkluse bei jenen Fratres vorübergehend weilte, — denn als solitarius oder inclusus führen ihn die Handschriften des Speculum ecclesiae auf —, so sind wir veranlasst an einen Aufenthalt auf einer Reise nach England von Regensburg aus zu denken.

Eine solche Beweglichkeit der Schottischen Klausner hat an sich nichts Bedenken erweckendes. Auch sonst sehen wir sie öfters ihren Aufenthaltsort wechseln. Zudem spricht für die Tatsache eines zeitweiligen Aufenthaltes unseres Klausners bei jenen Fratres der unzweideutige Text in dem Einleitungsschreiben des Speculum.

Seine Beziehungen zu dem Regensburger Schottenabt Christian vorausgesetzt legt sich die folgende Vermutung nahe. Von Christian wissen wir aus der Vita b. Mariani, dass er zweimal in Irland war.[1]) Auf der zweiten Reise starb er. Aus der Regensburger Schottenlegende, welcher wenigstens in ihrem letzten auf die Gründung von St. Jakob bezüglichen Teil beglaubigte Nachrichten zugrunde liegen, die nun allerdings in freiester Weise benutzt sind, erfahren wir von einer dreimaligen Reise von Regensburger Schotten nach Irland. Ausdrücklich ist einmal erwähnt, dass die Schotten ihren Rückweg über Britannien nehmen. Unter den Reisegenossen kommt der Name eines Honorius nicht vor. Indes dürfen wir an jene Legende auch nicht den Massstab einer genauen und erschöpfenden Berichterstattung legen. Es will hier nur dem Gedanken Ausdruck gegeben werden, dass unter der Voraussetzung von Beziehungen des Honorius zu Abt Christian von St. Jakob eine Berührung mit Angehörigen der Kirche von Canterbury nicht zu den Unmöglichkeiten gehörte.[2])

---

[1]) Acta SS. Bolland., Febr. II, 371 f.

[2]) Die Schottenlegende und die sich daran anschließende Dichtung „Karl der Große und die schottischen Heiligen" lassen Christian nur einmal nach Irland reisen und auf dem Rückweg sterben. Sein Tod habe verhindert, daß er auf den erzbischöflichen Stuhl von Cashel in Irland erhoben wurde (vgl. Bächtold, Deutsche Handschriften aus dem Britischen Museum, Schaffhausen 1873, 34). Letztere Nachricht kann nicht richtig sein, soweit es sich um den erzbischöflichen Stuhl von Cashel handelt; denn Erzbistum wurde Cashel erst 1152 (Bellesheim,

Äusserst gering ist dasjenige, was wir mit völliger Sicherheit über die Person des Honorius zu sagen vermögen. Anfang und Ende seines Lebens verlieren sich in gänzliches Dunkel, sein ursprüngliches Vaterland ist ungewiss, die wenigen Beziehungen, die er als Schriftsteller verrät sind problematisch, dagegen steht nun der Schriftsteller als solcher, dank einer reichen und unermüdlichen literarischen Tätigkeit, in klar umrissener Gestalt vor unseren Augen.

Geschichte der katholischen Kirche in Irland, Mainz 1890, 1, 363). Der erste Erzbischof Donatus O'Lonargan starb aber 1158 (Gams, Series epp. 208), als Christian nicht mehr unter den Lebenden weilte. Gregorius I., welcher Christian in der Abtswürde zu St. Jakob ablöste, ist nämlich bereits 1156 beglaubigt. Da Christian als Abt zur Bischofswürde in Cashel ausersehen war, so kann es sich nur um eine Nachfolge des Bischofs Donatus O'Conang, gest. 1137, handeln; denn dessen Vorgänger starb 1131, zu einer Zeit, da Christian noch nicht Abt war (vgl. Endres, Das St. Jakobsportal u. s. w. 22).

Zweites Kapitel.

Schriftstellerische Tätigkeit des Honorius.

I.

Allgemeine Charakteristik.

Honorius zählt zu den fruchtbarsten Schriftstellern seines Zeitalters. Seine Schriften umspannen in ihrer Vielseitigkeit, wie erwähnt, ungefähr das Gesamtwissen der Zeit. Eine so vielseitige literarische Tätigkeit war nur möglich durch den völligen Bruch mit jener engherzigen Richtung einer früheren Periode, welche neben der Theologie dem weltlichen Wissen und den freien Künsten nicht Licht und Luft verstatten wollte. Sie war auch nur möglich an einem Orte, wo ein reges geistiges Leben pulsierte und reiche literarische Schätze aufgestappelt lagen.[1])

Honorius gehört nicht zu den Forschern und Entdeckern neuer Wahrheiten. Seine ganze Bedeutung liegt darin, den aus hunderten von Quellen gespeisten Strom des Wissens weiter geführt und ihn in zahlreichen Kanälen einem fruchtbaren und gesteigerten geistigen Leben dienstbar gemacht zu haben. Am Ende seiner umfangreichen Psalmenerklärung sagt er: Et noverint in hoc opere nihil esse meum praeter solum laborem, sententias autem esse sanctorum.[2]) Das gilt von der Mehrzahl seiner Schriften. Vielfach stellen sie Kompilationen, Exzerpte, ja eine blosse Abschrift vorhandener Werke dar, so dass sein Schriftstellerverdienst oft auf ein geringes Mass zusammenschrumpft. Aber eine gerechte

---

[1]) Eine Andeutung dieser Tatsache gibt das Einleitungschreiben vom Sigillum b. Mariae, wo die Fratres sich an Honorius mit den Worten wenden: Optimo magistro, librorum registro etc. M 172, 495 D.

[2]) M 172, 312 B.

Beurteilung wird hier nicht ausser Acht lassen, dass zu seiner Zeit bereits die Herstellung neuer Exemplare einer vorhandenen Schrift einen hohen Wert repräsentierte.

Wo Honorius nicht gerade nur Schreiberdienste leistete, in der immerhin edlen und oft betonten Absicht dem Mangel an Büchern abzuhelfen,[1]) will er wenigstens Popularisator sein. Was andere bereits, aber in einer für die simplices zu dunkeln Weise vorgebracht haben, will er klar und einfach nochmals sagen.[2])

In erster Linie hat er mit seinen Schriften nicht Gelehrte, sondern im praktischen Seelsorgsdienste stehende Geistliche im Auge (simplices — Gegensatz: literati). Ihren praktischen Bedürfnissen, ihren geistigen Interessen dienen viele seiner Schriften. Ihr geistiges Leben sucht er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu heben. Dabei kann nicht hoch genug angeschlagen werden, dass er den geistigen Interessenkreis weit über die nächstliegenden praktischen Bedürfnisse hinaus ausgedehnt wünscht. In dieser Absicht verfasst er eines seiner berühmtesten und geschätztesten Werke, die Imago mundi. Von der gleichen Absicht geleitet tritt er an das gewagte Unternehmen heran, die bedeutendste spekulative Leistung des hohen Mittelalters, das Werk des Johannes Skotus Eriugena De divisione naturae in seiner Clavis physicae seinen Zeitgenossen mundgerecht zu machen.

Gerade das zuletztgenannte Unternehmen bekundet zur Genüge seinen Sinn für eine spekulative und tiefe Auffassung der Dinge. Auf seinem eigentlichsten Gebiete bewegt er sich allerdings, wenn es zu symbolisieren und allegorisieren gilt. Der eigentümlichen Symbolik des Mittelalters hat niemand einen so prägnanten und niemand in so umfassender Weise Ausdruck gegeben wie er. Kein Wunder, dass für die Ikonographie der mit-

---

[1]) Ad instructionem itaque multorum, quibus deest copia librorum, hic libellus edatur. De imag. mundi M 172, 119. — Sunt namque plurimi qui velut justas suae ignorantiae causas obtendunt, dum sibi congeriem librorum abesse ostendunt. His pie consulentes etc. Summa totius M 172, 189 A. — Quae de opere b. Augustini decerpsi studiosis, quibus libri desunt, stilo tradere curavi. De anima et de Deo quaed. ex Aug. excerpta Cod. Mellic. 850 (P 40) Fol. 86.

[2]) Quia multi multa de primis sex diebus disseruerunt et diversa sentientes obscuriora simplicibus reddiderunt, postulat coetus vester etc. Hexaem. M 172, 253 B. — Cf. Inevitabile M 172, 1197 C.

telalterlichen Kunst in seinen Werken die reichste Quelle fliesst. Die beste Probe seiner Geistesart gab er in seinem umfangreichen Hoheliedkommentar, in welchem der Dichter und Symboliker weit über dem Exegeten steht.

Dass in seinem Wesen eine dichterische Ader pulsiert, bekundet ausser der Wärme des Gemüts, welche bei jeder Gelegenheit zu Tage tritt, namentlich die durchaus anschauliche Sprache von meist so greifbarer plastischer Form, dass man sich fragen muss, ob er mehr von der bildenden Kunst seiner Zeit gelernt oder vielmehr sie inspiriert habe. Dazu kommt, dass sich die Diktion des Honorius dort, wo er sich der Reimprosa bedient, tatsächlich der dichterischen Redeweise annähert. Und dies ist fast regelmässig der Fall, wenn er nicht nur eine Vorlage kopiert, sondern als eigentlicher Redaktor verarbeitet.

Der populäre Ton und die anschauliche Art seiner Redeweise spricht meist schon aus den Überschriften, welche er seinen mannigfaltigen Werken gab. Während bisher die Schriftsteller des Mittelalters in nüchtern sachlicher Weise ihre Werke überschrieben hatten, bevorzugt er eine bildliche und anschauliche, aber deshalb keineswegs minder zweckmässige Überschrift seiner literarischen Erzeugnisse. Nicht nur die Überschrift seines Erstlingswerkes, des Elucidarium, ist so bei manchen späteren Büchertitulaturen Pate gestanden,[1]) wir brauchen nur einzelne seiner Überschriften zu nennen, um davon zu überzeugen, dass manche Buchüberschrift des Mittelalters und der späteren Zeit sich bis zu Honorius zurückverfolgen lässt. In erster Linie dürfen hier angeführt werden Speculum ecclesiae, Gemma animae, Imago mundi, Scala coeli, Clavis physicae, Pabulum vitae, Summa totius.

Die Publikation seiner Schriften hat er nicht ausschliesslich, vielleicht überhaupt nicht selbst besorgt. In der Widmung zum Psalmenkommentar gibt er dem Wunsch Ausdruck, dass derselbe durch den Abt Christian, dem er gewidmet ist, zum Nutzen der Gläubigen der Öffentlichkeit übergeben werde.[2]) Vermutlich sind auch andere Schriften in gleicher Weise durch die Hände von Adressaten unter das Publikum gekommen. So erklärt sich viel-

---

[1]) Vgl. Schorbach, Entstehung, Überlieferung und Qellen des deutschen Volksbuches Lucidarius, Straßburg 1894, 161.

[2]) M 172, 270.

leicht am einfachsten, wie ihr Verfasser seinen Zeitgenossen fast völlig unbekannt hat bleiben können.

Es ist der Versuch gemacht worden, die schriftstellerische Bedeutung des Honorius, ich weiss nicht aus welchem Grunde, möglichst weit herabzudrücken. Seine Kompendien seien höchstens von ungebildeten und untätigen Geistlichen Süddeutschlands abgeschrieben worden. Aber auf die theologische Wissenschaft haben sie nicht den mindesten Einfluss ausgeübt. „Kein mittelalterlicher Schriftsteller, so gross auch ihre Zahl ist, kennt sie. Erst in unserem Jahrhundert ist Honorius, freilich ganz unverdient, zu einer literarischen Bedeutung gelangt.“ [1])

Mag sein, dass Honorius in spezifisch theologischen Fragen lediglich als Popularisator wirkte. Sein Verdienst ist auch dann nicht gering. Denn kaum ein anderer Autor Deutschlands verfügte zu seiner Zeit über einen gleich volkstümlichen Ton. Allein wenn wir vom theologischen Gebiete absehen, liegt nicht schon darin ein anerkennenswertes Verdienst, dass Honorius überhaupt wieder nach langer Pause enzyklopädisch tätig war? Für seinen Einfluss sprechen eben jene wiederholten Abschriften, die bis ins 16. Jahrhundert hineinreichen; dafür sprechen die Fortsetzungen, die namentlich historische Partien seiner Schriften fanden.[2]) Es ist längst darauf hingewiesen worden, dass die Annales Mellicenses mit Rücksicht auf die 1122 erschienene Ausgabe der Imago mundi im Jahre 1123 beginnen. Ja wir haben ein Zeugnis dafür, dass Honorius für die Geschichtswissenschaft, soweit sie seine Zeit kannte, in prinzipieller Weise als bahnbrechend angesehen wurde.

Gegen das Ende des 11. Jahrhunderts bestand auf Seiten einzelner sonst wohlmeinender Vertreter der kirchlich reformatorischen Richtung eine ausgesprochene Abneigung gegen allen natürlichen Wissensbetrieb. Dass auch die Geschichte hievon betroffen wurde, zeigt deutlich die Gesinnung gerade des Stimmführers dieser Richtung, Petrus Damiani. Mönche, die sich mit Geschichte befassen, kommen ihm geradezu vor wie Narren, die sich mit Alteweiberpossen abgeben.[3]) Es ist noch ein verhältnismässig mildes

---

[1]) J. Kelle, Geschichte der deutschen Literatur von der ältesten Zeit bis zum 13. Jahrhundert, Berlin 1896, 2, 93.

[2]) Vgl. M 172, 186 f. nach MGH, SS. 10, 128 ss.

[3]) Nonnulli plane senum sunt, qui etiam postquam ad religionis ordinem venerint, ita fabulosis naeniis occupantur, ut et sibi sint noxii

Schlagwort, das er für alle derartige Beschäftigung im Anschluss an die Väter gebrauchte und das ihm Gesinnungsgenossen, wie ein Manegold von Lautenbach, nachsprachen, wenn er sie ein superfluum nennt.[1])

Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Einleitungsworte der Annales Palidenses von hohem Interesse und in ihrer apologetischen Tendenz verständlich. Nach der Aufführung jenes Schreibens, in dem Honorius durch einen Freund namens Christian zum Abfassen der Imago mundi aufgefordert wird, heisst es: Hic autem, a quo ista petuntur, fuit quidam solitarius nomine Honorius, literatus et spiritus sapientis fonte repletus. Nach einem Hinweis auf Inhalt und Art der schriftstellerischen Tätigkeit des Honorius führt der Schreiber fort: quem (Honorium) familiarius suus quidam nomine Christianus, quae praescripta sunt, petiit et impetravit. Idcirco recto judicantibus non debet superfluum videri, in quo tam sanctos tamque sapientes viros non piguit occupari.[2]) Klarer könnte der Einfluss des Honorius nicht bezeugt werden, als durch diese von einem prinzipiellen Gesichtspunkte aus abgefassten Worte.

Dabei stehen die Annales Palidenses durchaus nicht allein da mit ihren Entlehnungen aus Honorius' De imagine mundi. Es reihen sich hier an die historischen Schriften des Strassburger Domherrn Ellenhard,[3]) Hugo von Lerchenfeld,[4]) der Verfasser des deutschen Lucidarius,[5]) Gervasius von Tilbury mit seinen Otia imperialia, Rudolph von Hohenems mit seiner Weltchronik,[6]) der Verfasser der in Vorau geschriebenen Chronik in Cod. Vindob. 386 und andere.

---

et auditoribus videantur esse deliri. Modo enim rerum gestarum lacinias texunt, modo regum antiquorum edicta vel victorias referunt, sicque diem in nugarum anilium inepta recitatione consumunt. Petr. Dam., De perfectione monach. c. 23, M 145, 324 C.

[1]) Vgl. meine Abhandlung über Manegold von Lautenbach in den Histor.-polit. Blättern 127 (1901) 490.

[2]) Annales Palidenses, Prologus, MGH. SS. 16, 52.

[3]) Ellenhardi Argentinensis Annales et chronica, MGH. SS. 17. 96 und 100.

[4]) Boehmer, Fontes rer. Germ. 3, LXV.

[5]) Schorbach, Entstehung etc. des Lucidarius S. 162 f.

[6]) Vgl. Doberentz in Zeitschrift für deutsche Philologie 12 (1881) 387 ff., 412 ff.; 13 (1881), 29 ff.

Auf die Imago mundi wurde nur als ein Beispiel verwiesen, um zu zeigen, welches Ansehen und welchen Einfluss Honorius als Schriftsteller bei seinen Zeitgenossen und später genoss. Einige andere Schriften von ihm kommen der Imago mundi gleich, was die Ausdehnung und Nachhaltigkeit ihrer Wirkung anlangt. In erster Linie darf dies behauptet werden von dem Speculum ecclesiae, das zu den populärsten Büchern des 12. Jahrhunderts zählt und geradezu den Ton angegeben zu haben scheint für die Art der damaligen Pfarrpredigt.

Es wird bei der Aufführung der einzelnen Schriften des Honorius wiederholt Gelegenheit sein auch auf ihre Nachwirkung aufmerksam zu machen, ja es soll nicht unterlassen werden auch kurz des Einflusses zu gedenken, der sich von der schriftstellerischen Tätigkeit des Honorius in der gleichzeitigen poetischen Literatur Deutschlands findet.

Die Schriften des Honorius sind bisher nicht vollzählig aufgefunden worden. Die älteren Druckausgaben genügen den gegenwärtigen Anforderungen auf diesem Gebiete meist nicht mehr. Wenn darin auch zuweilen der Versuch hervortritt, den Text auf seine Quellen zurückzuführen, so hätte derselbe, wenn nur die Angaben der ältesten Handschriften berücksichtigt worden wären, in viel umfassenderer Weise durchgeführt werden können. Denn in den frühesten Handschriften von Werken des Honorius sind meistens die benützten Quellen am Rande in Kürze angedeutet. Eine auffällige Erscheinung ist, dass die selbständigeren Werke des Honorius durch die Handschriften in einer merkwürdig schwankenden Textesgestaltung, bald mit grossen Zusätzen, bald mit eingreifenden Kürzungen versehen, überliefert sind.

Die folgenden Ausführungen über die einzelnen Erzeugnisse der Feder des Honorius sind in ihrer Reihenfolge durch den Katalog bestimmt, welcher sich De luminaribus ecclesiae 4, 17 findet und der die chronologische Abfolge seiner Schriften zum Gesichtspunkte hat, die letzteren aber allerdings nicht ganz vollständig aufzählt. Für die über diesen Katalog hinausgehenden Nummern habe ich mich der bei Bernh. Pez[1]) beziehungsweise Stanonik[2]) anzutreffenden Aufreihung angeschlossen.

---

[1]) Thesaur. Anecd. noviss. tom. II. p. IV ss.
[2]) Wetzer und Welte's Kirchenlex. 6², 273 f.

II.

Die einzelnen Schriften.

1. Elucidarium.

In dem Verzeichnis der Schriften des Honorius in De luminaribus eccl. 4, 17 wird das Elucidarium an erster Stelle genannt. Dass dasselbe zu einer Zeit entstand, wo für Honorius und seinen Freundeskreis die Erinnerung an die gemeinsame Studienzeit noch nicht ferne lag, geht daraus hervor, dass er es auf Veranlassung von „Mitschülern" verfasste.[1])

Noch oft ist Honorius in seinem späteren Leben um Lösung von Fragen angegangen worden. Aber nie mehr hat er sich der Aufgabe in so umfassender Weise entledigt als in seiner Erstlingsschrift. Er gibt im Elucidarium eine Gesamtdarstellung der Glaubenslehre und wird dadurch zum Vorgänger des ersten grossen Systematikers im Mittelalter, Hugo von S. Viktor.[2]) Indes nur die Absicht, ein Ganzes der theologischen Lehre zu schaffen, gestattet einen Vergleich zwischen Honorius und dem Viktoriner. In der dialektischen Anordnung und Durcharbeitung des Stoffes muss Honorius weit hinter Hugo zurückstehen. Hiegegen muss auch anerkannt werden, dass das Elucidarium seinerseits einen merklichen Fortschritt in der Richtung der Systematisierung bezeichnet, wenn ihm die Sentenzen eines Wilhelm von Champeaux gegenübergehalten werden.[3])

Das Elucidarium ist handschriftlich unter verschiedenen Autorennamen überliefert und demzufolge auch in den Druckausgaben verschiedenen und zeitlich weit auseinanderliegenden Verfassern zugeteilt worden. Es wurde Augustin, Lanfrank, Anselm, Abälard und anderen zugeschrieben. In neuester Zeit gaben Hauréau und Kelle die Hoffnung auf, dass der wahre Verfasser je sich

---

[1]) Saepius rogato a condiscipulis. Elucidarium, Praef. M 172, 1109 A. In einem sehr frühen Kodex, 807 s. 12. der Wiener Hofbibl., steht nur „a discipulis".

[2]) Vgl. Kilgenstein, Die Gotteslehre des Hugo von S. Viktor, Würzburg 1898, 3.

[3]) Letztere sind veröffentlicht von Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux, Lille 1898, 19 ss.

werde feststellen lassen.[1]) Hauck schliesst sich in der Bestreitung der Echtheit Kelle an, dessen Gründe er der Hauptsache nach billigt, vollzieht aber insofern eine Rückschwenkung, als er in dem anonymen Verfasser des uns überlieferten Elucidarium einen Schüler des Honorius vermutet, während die gleichnamige Schrift des Honorius selbst bisher nicht bekannt geworden sein soll.[2])

Von den bisher gegen die Echtheit vorgebrachten Gründen scheint mir nicht einer Beweiskraft zu besitzen.

Kelle hält zunächst deshalb das überlieferte Elucidarium nicht für dasjenige des Honorius, weil die Angabe von De lumin. eccl. 4, 17: Elucidarium in tribus libellis, primum de Christo, secundum de ecclesia, tertium de futura vita distinxit — mit dem dort gebotenen Inhalte nicht übereinstimme.[3]) Allein für jene Angabe handelt es sich lediglich um kurze Schlagwörter gegenüber einem mannigfaltigen Inhalte. Solche Schlagwörter sind weder ganz passend noch auch ganz verfehlt. Einige Handschriften von unserem Elucidarium weisen ähnliche Buchüberschriften auf, wie clm 13105: de divinis rebus, de ecclesiasticis rebus, de futura vita; cod. Rhenaug. CXXI der Kantonsbibl. zu Zürich: de divinis et diversis rebus, de ecclesiasticis rebus.[4]) Die Angabe de Christo für das erste Buch trifft mindestens ebensogut zu, wie die allgemeine de divinis rebus.[5])

Den Inhalt des ersten Buches bildet nämlich die Lehre von Gott und der Schöpfung. Ein sehr beträchtlicher Teil bezieht sich aber auch auf die Erlösung und so auf Christus, seine Menschwerdung, sein Leben, Leiden und seine Auferstehung. Aus einem ganz bunten Gewirre von Fragen und Antworten ohne leitende Idee setzt sich das zweite Buch zusammen. Das dritte wahrt durch die Einschränkung auf eschatologische Fragen ein mehr einheitliches Gepräge.

---

[1]) Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibl. nat., Paris 1892, 5, 266. Kelle, Über Honor. Augustod. und das Elucidarium sive Dialogus de summa totius christ. theologiae, Wiener SB. Bd. 143 (1901) VIII, 8.

[2]) Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, Leipzig 1903, 4, 432.

[3]) Kelle a. a. O. 2 ff.

[4]) Das dritte Buch scheint zu fehlen.

[5]) Ausführlicher handle ich über die Echtheit des Elucidarium in dem Aufsatz: Honorius August. und sein Elucidarium, Histor.-polit. Blätter CXXX (1902) 157 ff.

Eine Hauptstütze in der Bestreitung der Echtheit des Elucidarium bildet für Kelle dessen angebliche Abhängigkeit von den Libri Deflorationum sive Excerptionum, welche einem Abt Werner von St. Blasien zugeschrieben werden.[1]) Nach Kelle kann hiemit nur Werner II. von Küssenberg gemeint sein, welcher 1170—1174 regierte. Die Abhängigkeit des Elucidarium von den Deflorationes vorausgesetzt, könnte das erstere allerdings schwerlich von dem nicht allzu lange nach 1150 verstorbenen Honorius stammen. Allein Kelle übersah, dass die Deflorationes sich ausdrücklich als Kompilation bekennen, dass somit Werner wie der gleichfalls kompilatorisch arbeitende Honorius aus einer gemeinsamen älteren Quelle geschöpft haben konnten. Er übersah auch einen anderen Umstand in Erwägung zu ziehen, den nämlich, dass bisher bereits eine Übereinstimmung zwischen den Deflorationes und einem anderen Werk des Honorius, dem Speculum eccl., festgestellt und in dem Sinne gedeutet worden war, dass die Deflorationes in den fraglichen Teilen aus dem Speculum eccl. geschöpft seien. Kelle hätte folgerichtig auch hier das Verhältnis umkehren müssen. Statt dessen verzichtet er aber in einer neuerdings erschienenen Abhandlung darauf, die Autorschaft eines Werner von St. Blasien für die Deflorationes festzuhalten,[2]) und lässt damit eines seiner Hauptargumente gegen die Echtheit des Elucidarium stillschweigend fallen.

Hauck macht auf sachliche Unterschiede aufmerksam, welche zwischen dem Elucidarium und anderen Schriften des Honorius obwalten,[3]) ohne indes diesen Punkt besonders zu betonen. In der Tat braucht ja nicht angenommen zu werden, dass Honorius seine ganze schriftstellerische Laufbahn hindurch bei den in seiner Erstlingsschrift formulierten Gedanken stehen geblieben ist. Dass gerade das Elucidarium noch im 12. Jahrhundert, vielleicht durch

---

[1]) Kelle a. a. O. 8 f.

[2]) Kelle, Untersuchungen über das Speculum ecclesiae des Honorius und die Libri deflorationum des Abtes Werner, Wiener SB. 145 (1902) 8. Abh. S. 21.

[3]) Hauck erinnert an die Frage über Engelfall und Menschenschöpfung (cf. Lib. XII quaest. c. 1; Lib. VIII quaest. c. 1 und Elucid. 1, 11). Auf die Differenz in der Lehre von der Willensfreiheit (cf. Inevitabile, M 172, 1200 C und Elucid. 2, 2) haben bereits die Mauriner aufmerksam gemacht (M 40, 1005).

Honorius selbst, gewisse Veränderungen erfuhr, ergibt sich aus dem Schenkungsverzeichnis des Bruders Heinrich an das Kloster Göttweig, wo das Elucidarium mit dem Zusatz erwähnt ist „bene correctum“.[1])

So besteht gar kein zwingender Grund, das uns vorliegende Elucidarium dem Honorius abzusprechen. Für ganz verfehlt halte ich aber den Versuch, den Ursprung des Elucidarium in die Zeit nach Abälard zu verlegen und es in eine Reihe mit den Sentenzenwerken eines Hugo von St. Viktor, Robertus Pullus, Petrus Lombardus einzugliedern. Es lässt sich gar nicht denken, in welcher Beziehung Abälard für den Verfasser des Elucidarium vorbildlich sein konnte, wie Hauck[2]) annehmen will. Wohl aber reiht sich das Elucidarium entwicklungsgeschichtlich völlig zwanglos zwischen die Sentenzen eines Wilhelm von Champeaux und die dialektisch mehr durchgearbeiteten Werke eines Abälard, Petrus Lombardus etc. ein.[3])

Über die Stellung und Wertschätzung des Elucidarium in der Literatur bemerkt Schorbach folgendes: „Das Elucidarium des Honorius hatte sich eines in der Weltliteratur fast beispiellosen Erfolges zu erfreuen. In unzähligen Massen von Handschriften wurde es seit dem Beginne des 12. Jahrhunderts in den meisten Kulturländern verbreitet und später mit dem Ende des 15. Jahrhunderts oft durch den Druck vervielfältigt. Übersetzungen treten schon bei Beginn des 13. Jahrhunderts auf und begegnen bis ins 15. Jahrhundert in den meisten Volkssprachen. So finden wir Prosaübertragungen ins Altfranzösische, Provenzalische, Italienische, Nord-Isländische, Altschwedische, Walisische, Englische, Niederdeutsche und Hochdeutsche. Daneben existieren metrische Übersetzungen resp. Bearbeitungen, so die dem 13. Jahrhundert

[1]) Ein Abdruck jenes Schenkungsverzeichnisses findet sich M 172, 33 ff.

[2]) a. a. O. 432.

[3]) Eine Bestätigung der Zuweisung des Elucid. in die ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts ergibt sich aus einer Tatsache, auf welche Herr Professor Dr. Max Förster von Würzburg mich aufmerksam zu machen die Güte hatte. Cod. Vesp. D XIV des Brit. Museums in London bietet nämlich bereits mehrere Kapitel des Elucid. in altenglischer Übersetzung. Jener Kodex ist aber nach gewöhnlicher Annahme um 1125, keinesfalls nach 1150, geschrieben. Vgl. English Miscellany, presented to Dr. Furnivall, Oxford 1901, 86 ff.

angehörige altfranzösische des Gillebert de Cambray und eine mittelniederländische des 14. Jahrhunderts. Auch sind grosse Partien des Elucidarium in einer bedeutenden Anzahl von Werken benutzt worden." [1])

2. Sigillum sanctae Mariae.

Das Sigillum wird als eine Schrift des Honorius bestätigt ausser der Angabe von De lumin. eccl. 4, 17 durch die Erwähnung in der Hoheliederklärung und im Inevitabile (M 172, 494 D und 1197 B). Es steht auch in der Bücherschenkung des Bruders Heinrich an Göttweig.

Veranlasst ist es durch dieselben Petenten, die im Elucidarium als condiscipuli bezeichnet sind, jetzt aber frequentia discipulorum und fratrum conventus heissen.

Honorius löst darin zwei von ihnen gestellte Fragen, nämlich weshalb das Evangelium: Intravit Jesus in quoddam castellum (Luc. 10, 38) und weshalb das hohe Lied auf Maria bezogen werden.

Die erste Frage beantwortet Honorius im engsten Anschluss an eine kurze Abhandlung des hl. Anselmus über ganz den gleichen Gegenstand. Es ist die neunte Homilie unter den Homiliae et Exhortationes in den gedruckten Werken des hl. Anselmus (M 158, 644 ff.). Auch hier ist es ein conventus fratrum, für den der hl. Anselmus den Gegenstand behandelt, so dass die Schrift des Honorius in diesem Punkte den Eindruck einer blossen Kopie macht und wir uns fragen müssen, ob für Honorius jener Anlass, eine Bitte von seiten der Brüder, tatsächlich bestand.

Was bei Anselmus auf ungefähr fünf Kolumnen steht, schrumpft bei Honorius auf eine einzige zusammen.[2])

---

[1]) Entstehung, Überlieferung und Quellen des deutschen Volksbuches Lucidarius, Straßburg 1894, 160 f. Schorbach hat eine Anzahl von Werken namhaft gemacht, in denen das Elucid. benützt ist. Es möge hier noch auf folgende verwiesen sein: Hortus deliciarum (Engelhardt, Herrad von Landsberg, Stuttgart und Tübingen, 1818, 24), Deflorationes des Werner von St. Blasien (s. Kelle in den oben zitierten Wiener Sitzungsber. CXLIII [1901] VIII). — Auf eine kritische Würdigung des Elucidarium durch N. Eymericus vom Jahre 1393 macht Stanonik im Kirchenlexikon 6[2], 273 aufmerksam.

[2]) Die Übereinstimmung veranschaulicht folgendes Schema:

Honorius		Anselmus
M 172, 497 A	=	M 158, 645 BC
		646 B

Das genannte Evangelium wird am Feste Mariä Himmelfahrt gelesen. Honorius fügt der Erklärung des Evangeliums dieses Tages auch eine Erklärung der treffenden Epistel an (Eccli. 24, 11 ff.). Hiebei scheint er selbständiger zu verfahren. Wenigstens kann er aus der vorhin benützten Quelle nicht geschöpft haben. Denn Anselmus hat wohl eine Homilie über den in Frage stehenden Text (Homilia I. M 158, 585 ff.), er wendet denselben aber auf Christus, als die Weisheit Gottes, an.

Eine selbständige Leistung dürfen wir vermutlich auch in dem nunmehr folgenden Hoheliedkommentar erblicken. Honorius deutet in dieser seiner ersten Erklärung des hohen Liedes dieses ausschliesslich auf Maria, die Jungfrau und Mutter. Er geht hierin Hand in Hand mit Rupert von Deutz in dessen ungefähr gleichzeitig geschriebenem Kommentar zu dem gleichen Gegenstande. Beide Autoren weichen mit dieser Deutung von der seit Beda im Mittelalter gebräuchlich gewesenen Auslegung ab, welche das hohe Lied fast ausschliesslich auf Christus und die Kirche angewendet hatte.[1])

Der eigentliche Kommentar schliesst mit den Worten: odoriferi praemii, denen bei Migne ausdrücklich angefügt ist: Haec de Canticis sint dicta (M 172, 517 A). Einige Handschriften reichen nicht weiter (z. B. Nr. 300 s. 13 und Nr. 287 s. 14 der Univers.-Bibl. Innsbruck, Nr. 3 (13) s. 14 von Ossegg). Der Druck bei Migne lässt jedoch im Einklang mit der Mehrzahl der Handschriften Honorius noch einiges „ad honorem Virginis“ hinzufügen, das teilweise auch in anderen Schriften von ihm anzutreffen ist, wie die Stelle vom vierfachen Hervorgange des Menschen (M 172, 517 B = Elucidarium 1, 18 M 172, 1122 D, cf. Ans., Cur deus homo 2,

Honorius		Anselmus
— — BC	=	— 647 A-C
		648 A
— — D	=	— 649 A-C.

Honorius verwendet den ganzen Passus von col. 497 A-D wieder in seinem Speculum eccl. und zwar in der Predigt De assumptione s. Mariae col. 991 C — 992 D.

[1]) Vgl. B. Gigalski, Bruno Bischof von Segni, Abt von Monte Kassino, sein Leben und seine Schriften, Münster 1898, 222, 224. Gigalski irrt darin, daß er das Sigillum s. Mariae nach des Honorius größerem Hoheliedkommentar verfaßt sein läßt.

8 M 158, 406 B), von der Einführung des Festes Mariae Geburt (M 172, 517 C = Spec. eccl. M 172, 1001 B), von der Bedeutung der Kerzen an Mariä Lichtmess (M 172, 518 A = Spec. eccl. M 172, 852 A, Sacramentarium M 172, 798 A).

3. Inevitabile.

Vom Inevitabile des Honorius bestehen zwei voneinander abweichende Textredaktionen, welche beide handschriftlich beglaubigt und beide auch bereits durch den Druck vervielfältigt sind. Die eine dieser Redaktionen wurde durch Georg Cassander 1552 zu Cöln erstmals dem Druck übergeben und nachmals unter dessen Gesamtwerken (Opera Cassandri, Paris 1616, 623 ff.) wiederabgedruckt. Eine neuerliche, auf erweiterter handschriftlicher Grundlage fussende Ausgabe dieses Textes besorgte Joh. v. Kelle.[1])

Die jüngere Textredaktion wurde zum ersten Male von Joh. Conen im Jahre 1621 zu Antwerpen in Druck gegeben, von der Pariser und Lyoner Väterausgabe wiederholt und in die Migne'sche Patrologie aufgenommen.

Trotz der sehr erheblichen Textabweichungen treten beide Redaktionen auf das allerbestimmteste als Werk des Honorius auf. Denn in beiden wird in gleichlautender Weise am Anfang in einer Dankerstattung von Brüdern an den Autor Bezug genommen auf eine früher von demselben verfasste Hoheliederklärung,[2]) keine andere als das Sigillum s. Mariae, welches im Schriftenkataloge des Honorius De lum. eccl. 4. 17 unmittelbar vor dem Inevitabile vorgetragen ist.

Was die Verschiedenheit der Textgestaltung betrifft, so scheint das Inevitabile das nämliche Geschick erlebt zu haben, wie das Elucidarium, auf dessen nachträgliche Korrektur das wiederholt erwähnte Geschenkverzeichnis des Mönchs Heinrich an die Bibliothek des Klosters Göttweig hinweist. Die Korrektur war eine so durchgreifende, dass in dem nunmehrigen Texte die Grundlage entfiel für den beibehaltenen Titel der Schrift „Inevitabile". Denn die Motivierung dieses Titels in dem überarbeiteten Texte (M 172, 1223 B) ist mehr als fragwürdig.

---

[1]) Untersuchungen über des Honorius Inevitabile sive de Praedestinatione et libero Arbitrio Dialogus, Wiener SB. B. 150 (1904) Abh. 3.

[2]) Fratres . . . Christo gratiarum solvunt actiones, qui ob Genetricis suae merita tot eis in Canticis de ea per te reseravit mysteria. M 172, 1197 B; Kelle a. a. O. S. 9.

Was den zuerst von Cassander herausgegebenen Text, welchen v. Kelle mit Recht den älteren nennt, von dem späteren unterscheidet, ist eine bis an die Grenze der Leugnung der Willensfreiheit heranreichende Betonung der Prädestination. Der jüngere Text sucht die Tendenz des Prädestinatianismus zu vermeiden und abzuschwächen. Diesem Zwecke dienen die vorgenommenen Auslassungen und Umgestaltungen. Ausserdem macht sich in der Neuredaktion des Textes ein früher nicht zu bemerkender Einfluss der anselmischen Willenstheorie geltend. Im Elucidarium 2, 3 (M 172, 1135 D) hatte Honorius die Willensfreiheit definiert als libertas eligendi bonum vel malum. Die nämliche Definition weist auch der ältere Text des Inevitabile noch auf (Vgl. Kelle a. a. O. S. 12). Nunmehr aber wird von dieser Bestimmung gesagt, obwohl sie vielen entspreche, so müsse sie doch bei genauerer Betrachtung zurückgewiesen werden (M 172, 1199 D).

Die libertas arbitrii wird jetzt definiert als potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem (M 172, 1200 C).[1]) Von der Benützung der anselmischen, das Willensproblem behandelnden Schriften finden sich wie an dieser so noch an mehreren anderen Stellen deutliche Spuren. Hat Honorius die Neuredaktion des Inevitabile selbst vorgenommen, so könnte man zu dem Schlusse kommen, dass er nicht unmittelbar aus der Schule Anselms hervorging, sondern in seinen Anschauungen von dem allmählichen Bekanntwerden der anselmischen Schriften abhing.

4. Speculum ecclesiae.

Im Prologe des Elucidarium erscheint Honorius noch im Kreise seiner Mitschüler (saepius rogato a condiscipulis M 172, 1109 A). Nach dem Prologe des Sigillum b. Mariae steht er bereits als Lehrer mitten in einer Schar von geistlichen Schülern, die ihn „uno ore“ zu einer neuen Schrift aneifern. Im Eingange zum Inevitabile ist vonseiten jener Brüder der Dank erstattet für das Sigillum. Wir erfahren aber zugleich, dass jene ihm „ob alia, quae multis incognita“ Schuldner sind. Aber Honorius befindet sich jetzt nicht mehr unter jenen geistlichen Schülern. Er muss sich von ihnen entfernt haben. Er verkehrt mit ihnen oder vielmehr sie mit ihm durch einen Abgesandten (illorum ergo nunc fungor

[1]) cf. Anselmus, De lib. arb. c. 3 M 158, 494; De concordantia praescientiae et praedestinationis c. 6 M 158, 516.

legatione M 172, 1197 B). Sollte sich vielleicht zwischen der Abfassung des Sigillum und des Inevitabile eine Standesänderung des Honorius vollzogen haben, d. h. sollte in diese Zeit der Beginn seines Klausnertums fallen?

In der an vierter Stelle aufgeführten Schrift des Honorius, dem berühmten Speculum ecclesiae, ist auf die vorausgehende schriftstellerische Tätigkeit unseres Autors nicht zurückverwiesen. An der Spitze der Schrift steht diesmal ein an Honorius gerichteter Brief, ähnlich wie bei einer anderen seiner bekanntesten Arbeiten, der Imago mundi, und der nächstfolgenden, dem Offendiculum. Der Brief ist von einer Klostergemeinschaft aus (conventus fratrum) an Honorius gerichtet, und wir erfahren daraus, dass dieser kürzlich vorübergehend, wie wir anzunehmen haben, in deren Mitte geweilt und höchst eindrucksvoll gepredigt hatte.[1]) Ganz auffällig ist, dass die Bittsteller als „fratres Cantuariensis ecclesiae" charakterisiert sind.

Bisher ist nur eine einzige Handschrift, nämlich der St. Florianer Codex XI, 252 saec. 13/14, bekannt gewesen, welche über dem Einleitungsschreiben die Überschrift trägt: Fratres Cantuariensis ecclesiae Honorio solitario salutem. Kelle konnte eine zweite und ältere namhaft machen, nämlich clm 7700 saec. 12., und darauf hinweisen, dass bereits dem Züricher Gelehrten J. Simler ein ähnlicher Kodex vorgelegen sein muss, der indes durch Auslassung des Namens Honorius einer missverständlichen Deutung fähig war. Mit Recht bemerkt v. Kelle: „Es lässt sich leicht begreifen, dass einmal ein Schreiber die Worte Cantuariensis ecclesiae seiner Vorlage weggelassen habe. Aber man kann nicht einsehen, wie einem Schreiber in den Sinn gekommen sein sollte, dem Fratres, das seine Vorlage aufwies, Cantuariensis ecclesiae beizufügen. Die Worte müssen also aus der Urschrift stammen."[2]) Kelle versteht unter diesen Brüdern Kanoniker an der Kathedrale von Canterbury.

Aus dem Schluss des Antwortschreibens von Honorius geht hervor, dass er sein Werk zu Nutz und Frommen der Priester im

---

[1]) Cum proxime in nostro conventu resideres. M 172, 813.

[2]) Joh. Kelle, Untersuchungen über das Speculum ecclesiae des Honorius und die Libri deflorationum des Abtes Werner. Wiener SB. CXLV (1902) 8. Abh. S. 41 f.

Allgemeinen verfasst habe.[1]) Dabei bleibt aber bestehen, dass er jener Aufforderung der Brüder gemäss als nächstes Ziel den Regularklerus ins Auge gefasst hatte, für dessen Recht zu predigen und Seelsorge zu üben er in einer anderen seiner Schriften mit Nachdruck eintritt.[2])

Honorius trägt in seinem Speculum eccl., mit dem Weihnachtsfest beginnend, Predigtstoff für den ganzen Lauf des Jahres zusammen und zwar für die Sonntage, aber nicht für alle, für einzelne Ferialtage, für Feste des Herrn und Mariens und einer Anzahl anderer Heiligen. Dazwischen findet sich auch eine Predigt für die geistlichen und weltlichen Stände. Nach der Predigt: In adventu Domini und dem Muster einer Leichenrede bei der Beerdigung eines Grossen (potens) folgt die „Commendatio hujus operis", ursprünglich vielleicht der Schluss des Ganzen.[3]) In dem bei Migne gedruckt vorliegenden Text, welcher dem Rheinauer Kodex XXXIII, jetzt der Kantonalbibliothek in Zürich einverleibt, entnommen ist, folgen dann noch zwei Predigten In conventu fratrum und In conventu populi sowie ein Sermo de dedicatione, der mitten im Satze abbricht. Kelle ergänzte in den oben angeführten Wiener Sitzungsberichten (S. 2—19) den mangelhaften Text nach drei Münchner Hss. (cod. lat. 7700 und 4580, beide saec. 12 und cod. lat. 4590 saec. 12/13), welche Ergänzung zugleich die bei Migne nachgetragenen Bruchstücke zweier Kirchweihpredigten umschliesst.[4])

---

[1]) Hoc igitur speculum omnes sacerdotes ante oculos ecclesiae expendant. M 172, 815.

[2]) Vgl. Nr. 38: Quod monachis liceat praedicare.

[3]) In einigen alten Handschriften (cod. Admont. 131 s. 12, cod. Graec. 173 s. 12) ist diese Commendatio mit einem Satze eingeleitet, der bei Migne fehlt, nämlich: Quibus desit copia librorum, hec pauca sufficiant in festiuitatibus sanctorum, qui autem ad coelestia etc. Dieser Satz paßt in der Tat zum Speculum eccl., wie es jetzt vorliegt, nicht, da es sich in demselben nicht nur um Heiligenfeste handelt. Vielleicht bildete die Commendatio ursprünglich den Schluß von Refectio mentium oder Pabulum vitae und ist erst durch Konfundierung des Speculum eccl. mit einer dieser Schriften zum Speculum eccl. geschlagen worden.

[4]) Eine genauere Würdigung des Speculum eccl. siehe bei Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 128 ff. und Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, 194 ff.

Abgesehen von Honorius' eigenen Andeutungen[1]) lassen mehrere Anzeichen darauf schliessen, dass das Speculum eccl. der Hauptsache nach ein Kompilationswerk darstellt. Dass trotz dieses Umstandes die Arbeit des Honorius für seine und die folgende Zeit die grösste Wertschätzung genoss, ergibt sich aus der grossen Zahl von Handschriften, die wir aus dem Mittelalter besitzen.

Wenn uns diese letzteren den Inhalt des Speculum eccl. in beständiger Fluktuation zeigen,[2]) mit Lücken und Zusätzen, mit Umstellungen und Wiederholungen, so liegt der Grund hiefür abgesehen von Zufälligkeiten in dem praktischen Bedürfnisse, dem das Werk diente und nach dessen Massgabe der Schreiber seine Redaktion jedesmal den geänderten Verhältnissen anpasste.

Die Echtheit des Speculum eccl. wurde bisher nur von J. Kelle in Abrede gestellt. Er stützt sich hiebei darauf, dass von den erhaltenen Handschriften des Speculum keine den Verfasser als presbyter Augustodunensis bezeichnet, wie er doch De luminaribus ecclesiae 4, 17 ausdrücklich genannt werde. Sodann sei kein Beweis dafür erbracht, dass jener, presbyter Augustodunensis genannte Honorius in irgend einer Periode seines Lebens Eremit war, als was in den Handschriften der Verfasser des Speculum sich ausweise. Endlich werde im St. Florianer Kodex XI, 252 vom Speculum bereits ein Passus aus Hugo von St. Viktor angeführt, welch letzteren Honorius nicht mehr benützt haben kann.[3])

Von diesen Gründen ist aber nicht ein einziger irgendwie beweiskräftig. Denn wenn keine Handschrift des Speculum eccl. Honorius als Priester der Kirche von Augustodunum bezeichnet, so gilt, soweit meine Erfahrung reicht, das Gleiche von den ältesten Handschriften in ihrer Echtheit unmöglich anzufechtender Werke desselben Verfassers. Dass Honorius von Augustodunum solitarius oder inclusus war, wird zur Genüge gesichert dadurch, dass eine Reihe ihm zugeschriebener Werke, also nicht nur die Handschriften des Speculum eccl., ihn so nennen. Viel fragwürdiger als seine Eigenschaft als Inkluse, ist jene andere, dass er Priester von Autun gewesen sein soll. Wenn endlich in die St. Florianer Handschrift

[1]) novum ex veteri depinxi opus . . . Ecce secundum priorem formam hanc brevem, sed tamen novam depinxi tabellam. M 172, 813.

[2]) Vgl. Kelle, Wiener SB. a. a. O. S. 29 ff.

[3]) Kelle a. a. O. S. 43 f.

XI, 252 vom Speculum, die übrigens bereits dem 13. oder 14. Jahrhundert angehört, ein Passus aus Hugo von St. Viktor geriet, so bildet das keine Instanz gegen die Autorschaft des Honorius und zwar einmal wegen des geringeren Alters der Handschrift, welches der Willkür der Abschreiber und Sammler bereits grösseren Spielraum gestattete, dann aber auch deshalb, weil Honorius, der Hugo ungefähr um zehn Jahre überlebte, die rasch bekannt gewordenen Schriften dieses beliebten Autors selbst noch benützen konnte. In dem wertvollen clm 22225, welchen Abt Gebhard in den Jahren 1154—1159 für sein Kloster Windberg herstellen liess, findet sich bereits eine Schrift Hugos[1]) mitten unter den Werken des Honorius, ein Beweis für die frühe Bekanntschaft Hugonischer Werke in der Donaugegend.

Zur Lösung der Frage, welche literarischen Hilfsmittel Honorius bei Ausarbeitung seines Speculum benützt habe, liegen vorerst nur da und dort zerstreute Andeutungen vor.

Erst nach einer genügenden Lösung dieser Frage wird sich endgiltig bestimmen lassen, welchen Einfluss Honorius auf die Predigtliteratur seiner Zeit ausübte. Dass derselbe nicht gering sei, dass es somit Honorius in hervorragender Weise verstanden habe den seinen Zeitgenossen entsprechenden Ton in der geistlichen Beredsamkeit anzuschlagen, dafür spricht die häufige Benützung des Speculum. Ganze Stücke desselben haben Aufnahme in Sammlungen ähnlicher Art, wie z. B. in den Deflorationes s. Patrum des Werner von St. Blasien, gefunden. Auch bei den deutschschreibenden Autoren genoss Honorius eine derartige Beliebtheit, dass er zu den von dieser Seite am häufigsten benützten Schriftstellern des 12. Jahrhunderts gezählt werden muss.[2])

5. Offendiculum (De Apostatis).

Unter den Schriften des hl. Anselmus trägt eine solche von sehr geringem Umfang den Titel: De presbyteris concubinariis seu

[1]) Die Überschrift lautet Fol. 21: Hugo de domo domini. Diese Schrift Hugos scheint noch nicht gedruckt zu sein.

[2]) Vgl. Cruel a. a. O. S. 144 ff.; Linsenmayer a. a. O. S. 200 ff.; Schönbach, Altdeutsche Predigten, drei Bände, Graz 1886, 1888, 1891 (Anmerkungen); Schönbach, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt (Wiener SB. Bd. 135 Abt. 3, Wien 1896).

Offendiculum sacerdotum.[1]) Sie behandelt dasselbe Thema, welchem das Offendiculum des Honorius in weiterem Umfange nachgeht, so dass die Originalität unseres Autors wenigstens inbezug auf den Titel seiner Schrift zweifelhaft erscheint, zumal sich Honorius auch sonst mit Vorliebe in den Geleisen des Anselmus bewegt.

Die Eingangsworte dieser fünften Schrift des Honorius, welche wieder zum Schreiben ermunternden Fratres in den Mund gelegt werden (**Crebro** cogimur ad ostium tuae sapientiae pulsare etc.), sind so gehalten, dass eine Reihe, wenn nicht die sämtlichen der vorausgehenden Schriften von demselben geistlichen Kreise veranlasst gedacht werden müssen.

Das Thema der Schrift bildet „die von allen fast täglich erörterte **Frage**", ob es den Priestern erlaubt sei, nach Empfang der Weihe zu heiraten und ob es den Gläubigen nütze und zustehe, die Messe unenthaltsamer Priester zu hören und von ihnen Sakramente zu empfangen. Honorius führt aus, wie schon im Alten Bunde die Enthaltsamkeit der Priester zur Zeit des Opfers Vorschrift war. Nun sei aber die Synagoge gleichsam nur concubina gewesen im Verhältnis zur Kirche, des himmlischen Kaisers eigentlicher regina. Um so mehr verlange also der Neue Bund die Enthaltsamkeit. Sie werde gefordert durch Wort und Beispiel Christi, wie durch die Sitte der Urkirche (c. 1—26). Daher wende sich jetzt der Papst gegen die eingerissenen Missbräuche (c. 27).[2]) Die Ehe ist den Priestern untersagt. Der öffentlich unenthaltsame Geistliche aber könne weder das Opfer darbringen, noch Christi Leib gegenwärtig setzen, da er ausserhalb der Kirche stehe (c. 36). Es nützt nichts und ist auch nicht erlaubt die Messe eines solchen zu hören oder von ihm Sakramente zu empfangen. Denn weder vermag er die Messe zu vollbringen noch die Kraft des Sakramentes zu bewirken (c. 40 f.).[3]) Weiterhin zieht Honorius aus diesen seinen Voraussetzungen die Folgerungen.

---

[1]) M 158, 555 f. Sie ist Epist. 1, 56 (M 158, 1126 B—1128 B) entnommen.

[2]) Nach Dieterich (Libelli de lite 3, 47) Kalixt II., welcher 1119 auf einem Konzil in Rheims und 1123 auf einem solchen im Lateran die Erlasse seiner Vorgänger bestätigte.

[3]) Hierin stimmt Honorius ganz mit seinen berühmten Zeitgenossen Rupert von Deutz (cf. Comment. in Matth. M 168, 1600 C) und Gerhoh

Eine viel ruhigere und mildere Stimmung hatte Anselmus beherrscht, als Honorius sie hier kundgibt. Er hatte sich in seinem Offendiculum allerdings nur mit den beiden Fragen befasst, ob eine Gemeinschaft im Gottesdienste mit öffentlich unenthaltsamen Geistlichen erlaubt sei und ob letztere nach ihrer Besserung ihr Amt noch ausüben dürfen. Die gottesdienstliche Gemeinschaft hält auch er für ausgeschlossen, „nicht da jemand das, was sie vollbringen, geringschätzen dürfte, sondern weil man sie, die Vollbringer, als unheilig betrachten müsse." [1]) Honorius selbst hatte in seiner Erstlingsschrift noch eine andere Ansicht vom Opfer solcher Priester kundgegeben. Er hält die Assistenz vonseiten des Volkes zwar für unerlaubt, ihre Konsekration aber für giltig.[2])

Im Anschluss an das Offendiculum handelt Honorius in einer eigenen Schrift von 23 Kapiteln mit dem Titel De Apostatis über solche, die ihrem Ordensberuf untreu sind.

Beide Schriften wurden erstmals veröffentlicht von Nolte nach der Handschrift der Lütticher Universitätsbibliothek Nr. 142 (333).[3]) Seitdem sind noch mehrere andere Handschriften des gleichen Inhalts bekannt geworden, nach denen J. Dieterich eine treffliche Neuausgabe veranstaltete.[4]) Auf eine weitere Handschrift, nämlich Kodex 34 der Bibliothek des Corpus-Christi-College (ehemals 235 des Collegium s. Benedicti) zu Cambridge macht Joh. v. Kelle aufmerksam in der Abhandlung „Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius, sein Verhältnis zu dem gleichfalls einem Honorius zugeschriebenen Eucharistion und Elucidarius sowie zu den deutschen Gedichten Gehugde und Pfaffenleben." [5]) Da ihm die Publikation von Dieterich entgangen ist, so besorgte auch er auf Grund der genannten zwei Handschriften von Lüttich und Cambridge und einer aus dem 18. Jahrhundert stammenden

---

von Reichersberg überein, welch letzterer sich hierüber namentlich deutlich ausspricht in Epistola ad Innoc. Papam missa, quid distet inter clericos saeculares et regulares, Lib. de lite 3, 225 s.

[1]) M 158, 555 A.

[2]) Quamvis damnatissimi sint, tamen per verba, quae recitant, fit corpus domini. Elucid. 1, 30 M 172, 1130 D.

[3]) Un ouvrage inédit d'Honorius d'Autun, Revue des Sciences ecclés., Amiens-Paris 1877, Nr. 209 f.

[4]) Libelli de lite, Hannover 1897, 3, 29 ff.

[5]) Wiener SB. Bd. CXLVIII, Abt. 4, Wien 1904, S. 4.

Abschrift zu Melk (Nr. 1074) eine Ausgabe.[1]) Sein Versuch das Offendiculum und Eucharistion verschiedenen Verfassern zuzuteilen, weil in den beiden Schriften ein verschiedenes Urteil über die Möglichkeit der Konsekration durch unenthaltsame Priester vorliege, muss als verfehlt betrachtet werden. Wohl hatte Honorius im Elucidarium noch (Lib. I, c. 30) diese Möglichkeit auch vonseiten der verworfensten Geistlichen uneingeschränkt zugegeben. Im Offendiculum jedoch nimmt er die öffentlich unenthaltsamen und deshalb ausser der Kirche stehenden aus (c. 36). Die gleiche Anschauung vertritt er auch wieder in dem späteren Eucharistion.[2])

6. Summa totius.

Dieses Werk ist nur in zwei Handschriften der Wiener Hofbibliothek überliefert, nämlich Nr. 382 (Hist. prof. 81) saec. 13 und 3415 (Hist. prof. 51) saec. 15. Erstere, ehemals dem Kloster Lambach gehörig (cf. Fol. 4 den Eintrag „Lambach"), bricht mitten in der Regierung des Kaisers Konstantin Kopronymus (741—775) ab, da die Schlusslage des Bandes fehlt. Letztere enthält das ganze Werk. Von diesem ist bisher nur die Vorrede und der Schlussabschnitt von 728 an gedruckt.[3])

In der Vorrede bezeichnet Honorius als seine Absicht bei Abfassung dieses Werkes, jenen zu Hilfe zu kommen, die aus Mangel an Büchern zu Unwissenheit und geistiger Trägheit verurteilt seien. Ihnen zu Nutz und Frommen will er einen Abriss aus der ganzen heiligen Schrift herstellen.

Die tatsächliche Ausführung des Planes reicht freilich weit über das gesteckte Ziel hinaus. Die Summa totius ist nämlich nicht nur ein Auszug aus der heiligen Schrift — gemeint sind indes nur die historischen Bücher —, sondern eine Weltchronik, wie sie im Mittelalter vielfach angetroffen wird. Das erste Beispiel dieser Art lieferte im Mittelalter nach den patristischen Vorarbeiten von Eusebius und Hieronymus bis zu Isidor von Sevilla

---

[1]) a. a. O. S. 4—37.

[2]) non minus per flagitiosissimi in ecclesia duntaxat catholica constituti quam per sanctissimi ministerium hoc corpus conficitur. Euchar. c. 6 M 172, 1253 C. Vgl. Histor. Jahrb., 26 (1905) 783 ff.

[3]) MG. SS. X, 128 ss.; darnach bei M 172, 187 ff. Ein Exemplar der Schrift besaß auch Prüfening (vgl. Zentralblatt für Bibliothekwesen 20 (1903) 106).

der Angelsachse Beda Venerabilis. Beda hatte eine zahlreiche Gefolgschaft gefunden in Ado von Vienne († 874), Regino von Prüm († 915), Hermann von Reichenau († 1054), Marianus Skotus († um 1083)[1]) und anderen. In ihre Reihe stellt sich mit der Summa totius auch Honorius. Vom Anfang bis zum Ende liegt das vorbildliche Werk Beda's zugrunde, meist in der Weise, dass es genau kopiert ist. Doch wahrt sich Honorius immerhin, namentlich bei Zeitberechnungen, ein eigenes Urteil. Von grösserem Belang als die Abweichungen sind indes die sehr erheblichen Zusätze und Bereicherungen.

Gleich als ob es sich tatsächlich um einen Auszug aus der ganzen heiligen Schrift handeln würde, sendet Honorius dem eigentlichen Thema eine Abhandlung über das Buch der Bücher voraus. Er führt darin aus, dass die ganze heilige Schrift ein Buch sei, gleichsam ein Korpus. Wie nämlich der menschliche Leib aus 72 Gliedern bestehe, so setzt sich die heilige Schrift aus 72 Büchern zusammen. Der dreifache Sinn der heiligen Schrift, nämlich der historische, allegorische, geistige, legt ihm die Analogie mit dem trichotomisch gedachten Menschenwesen nahe, das sich aus Leib, Seele und Geist zusammensetzt etc.

Vom Paradiese an ausholend bringt er dann zunächst allgemeine Reflexionen über Sündenfall und Erlösung, über grundlegende Fragen philosophischer und gläubiger Weltauffassung, über die Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Weltzeitalter. Dann erst biegt er — Vindob. 382 hat fol. 4 ausdrücklich Beda de temporibus am Rande — auf die allgemeine von den mittelalterlichen Chronisten begangene Heerstrasse ein, indem er die eigentliche Chronik mit dem Sechstagewerk beginnt.[2]) Der äusseren Form nach gestaltet er sein Werk so, dass er dem fortlaufenden Texte in der Mitte der Folien, nicht nur zahlreiche Interlinearglossen hinzufügt, sondern allenthalben auf dem Rande meist mit Angabe des Fundorts eine ganz erhebliche Menge von Erklärungen und Ergänzungen des Textes darbietet. Umarbeitungen, Kürzungen und Erweiterungen des Beda'schen Textes finden sehr häufig statt. Mit grösster Ausführlichkeit ist namentlich die römische Geschichte erzählt. Vom Beginne des sechsten Zeitalters an folgt er wieder Beda und zwar bis zum Ende von dessen Chronik. Ausführlicher behandelt er

---

[1]) Cf. Mommsen, Chronica minora, Auct. antt. 13, 229.
[2]) Vgl. Mommsen l. c. 248 s.

jedoch die Geschichte von Attila (Mommsen l. c. 303; M 90 561, C), auch finden sich wie hier so auch sonst zu den unter den Namen der byzantinischen Kaiser aufgereihten Ereignissen zahlreiche Abweichungen und Zusätze. Im Unterschiede von Beda zählt jedoch Honorius die Jahre nicht vom Beginn der Welt an, sondern seit Beginn der römischen Geschichte von der Gründung Roms.

Die ganze Schrift setzt im Texte sowohl als in den Glossen eine mehr als gewöhnliche Literaturkenntnis und demgemäss auch eine grosse zur Verfügung stehende Bibliothek voraus. Auffallend ist des Honorius Interesse und Kenntnis von manchem historischen und geographischen Detail.[1])

7. Gemma animae de divinis officiis.

Als Bittsteller um diese neue Schrift werden wiederum Fratres eingeführt. Wie vorher Honorius der Absicht seines Schreibens, so legen sie ihrer Bitte die „penuria librorum" zugrunde.[2]) Honorius willfährt ihrer Bitte, obwohl ermüdet von der weiten Fahrt gleichsam durch das Meer der heiligen Schrift, das er in der Summa totius durchlaufen,[3]) und er nennt diese Schrift über die Gottes-

[1]) Ein paar auf Kempten bezügliche historische Notizen wurden oben S. 5 erwähnt. Von geographischen Notizen mögen die folgenden herausgehoben sein: Temesus fluuius britannie maximus et apud lundonam ciuitatem mare ingreditur, contra quem situs est rutupinus gallie portus. Cod. Vindob. 382 fol. 64. — Arduenna totius gallie silua maxima a ripa rheni fl. et finibus treuerorum ad neruios usque pertingit L milia passuum longitudinis patet, hec nunc arguna vulgo dicitur. l. c. fol. 65.

[2]) In der zweiten Zeile dieses Schreibens bei M 172, 541 ist Komma und Punkt zu vertauschen, damit ein richtiger Sinn entsteht.

[3]) Die Responsio Honorii ist in deutlichem Anklang an die Vorrede des Cassiodorus zu De anima abgefaßt, wie folgende Nebeneinanderstellung ergeben mag:

Cassiodorus M 70, 1209 C:	Honorius M 172, 541:
Cum jam suscepti operis optato fine gauderem meque duodecim voluminibus jactatum quietis portus exciperet, ubi . . . adveneram, amicorum me suave collegium in salum rursus cogitationis expressit, postulans . .	Postquam Christo favente pelagus scripturae prospero cursu in Summa totius transcurri atque naufragosam cymbam . . . vix ad optatum litus apuli, rursus habitatores Sion me in fluctus cogitationum intruditis . .

dienste (de divinis officiis) Edelstein der Seele; denn wie das Gold durch den Edelstein, so werde die Seele durch den göttlichen Dienst geziert.

In vier Büchern handelt Honorius zunächst über Messe, Kirche und Diener der Kirche, dann über das Stundengebet, ferner über die kirchlichen Festfeiern, endlich über den Einklang der Officien. Seine Abhängigkeit von der älteren Literatur über den gleichen Gegenstand von Isidor und Amalarius an bekundet sich allenthalben, wie auch seine Übereinstimmung in vielen traditionellen Auffassungen mit dem selbständigeren und tieferen Rupert von Deutz, welcher vor Honorius zuletzt De divinis officiis geschrieben hatte. Wie auf allen übrigen Gebieten seiner literarischen Tätigkeit, so war Honorius auch hier hauptsächlich Sammler.[1]) Indes ist bisher nur von einem geringen Teile der Schrift der Zusammenhang mit der vorausgehenden Literatur genauer nachgewiesen. A. Franz fasste unter diesem Gesichtspunkte die in der Gemma animae enthaltene Messerklärung ins Auge und kommt zu dem Resultate, dass was die vorausgehenden Messerklärer ersonnen und gesammelt haben, sich bei Honorius vereinigt findet. Freilich bleibt er bei der Zusammenfassung allein nicht stehen. Er ergänzt und erweitert, so wenn er die neulich geschehene Einführung einer Praefatio de s. Maria durch Urban II. erwähut.[2]) Namentlich aber lässt er über seine Vorlagen hinaus „in nicht wenigen Partien seine eigenen Gedanken spielen"[3]) und seine stets lebhafte Phantasie.

In mehreren Handschriften (cod. Lipsiensis 388 s. 12, 387 s. 13, cod. Admont. 366 s. 12, cod. Graec. 768 s. 12, 804 s. 12) folgen auf den bei Migne vorhandenen Epilog noch preces auctoris die im Sinne der Vorrede (M 172, 545) gehalten sind und die filie hierusalem mahnen von Hermiones (Verg. Aen. 3, 328) un-

---

[1]) Vermutlich enthalten die ältesten Handschriften Aufschlüsse darüber. In der Druckausgabe bei Migne findet sich eine vereinzelte Notiz l. 4 c. 117 Excerptum de Romano Ordine (M 172, 732 D). Übrigens scheint dieses Exzerpt einen Anhang zu dem ganzen Werke zu bilden, als dessen Abschluss ursprünglich Kapitel 116 beabsichtigt war.

[2]) Nach Gihr, Das heilige Meßopfer, Freiburg 1897, 514 wurde diese Präfation zuerst auf der Synode von Guastalla (1094) gesungen. Vgl. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg 1902, 17.

[3]) A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 420—424. Eine kurze Würdigung des Honorius auch bei Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg 1883, 71 f.

glücklichem Halsband und der verderblichen Beute Elissas (Verg. Aen. 4, 335) zu lassen, d. h. die heidnische Literatur zu meiden, und sich statt ihrer mit dem in der Gemma animae gebotenen Schmucke zu zieren. Den Schluss bildet des Verfassers Bitte ums Gebet.

In welchem Masse die Gemma animae von den Liturgikern der Folgezeit bei ihren eigenen Arbeiten herangezogen wurde, zeigt clm 226. Denn die sehr zahlreichen Stellen von Honorius dieses wertvollen Augsburger Rituales stammen nicht, wie der Handschriftenkatalog[1]) bemerkt „ex libro perdito" unseres Autors, sondern sie machen den grössten Teil der Gemma animae aus.[2])

8. Sacramentarium.

Das Sacramentarium hat die gleichen Gegenstände zum Inhalt, wie die Gemma animae, nur in kürzerer Form. Es ist ebenfalls geschrieben, „ut quibus deest librorum copia, per hoc compendium sublevetur inopia". An der Autorschaft des Honorius mit Thalhofer[3]) zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Honorius legt dieser Schrift der Hauptsache nach des Amalarius von Metz De ecclesiasticis officiis zugrunde, erlaubt sich aber ausser vielen Kürzungen eine grosse Freiheit in der Wiedergabe des Textes und dessen Anordnung. Von geringem Belange scheinen seine selbstständigen Zutaten zu sein.[4])

Bezüglich des Verhältnisses des Sacramentarium zur Gemma animae bemerkt Sauer mit Recht,[5]) es gehe nicht an, das erstere Werk als einen Auszug aus der Gemma animae zu betrachten, da die Übereinstimmungen nicht zahlreich genug seien und namentlich auch die Anordnung des Textes im Sacramentarium zu einer solchen Annahme nicht stimme. Wenn er jedoch dem Sacramentarium die Priorität vor der Gemma animae zuzuschreiben und es als eine Jugendarbeit des Honorius anzusehen geneigt ist, so spricht dagegen die Reihenfolge, in der es im Kataloge der Schriften des Honorius von De lumin. eccl. steht.

---

[1]) Catal. cod. lat. Bibl. reg. Mon. München 1892, [2]I, 1 S. 55.

[2]) Vgl. meine Abhandlung: Ein Augsburger Rituale des 13. Jahrhunderts in Passauer Monatsschrift 13 (1903) 636 ff.

[3]) A. a. O. S. 72.

[4]) Vgl. Sauer, a. a. O. S. 18; Franz, a. a. O. S. 424 f.

[5]) Theologische Revue, Münster 2 (1903) 543.

9. Hexaëmeron (Neocosmos).

Was bei Migne im Anschlusse an Pez als Praefatio steht (cf. M 172, 654 D; 741 C; 878 B), ist nur eine zufällig in den Handschriften vor dem Hexaëmeron hergehende Notiz. Hierauf und dass diese Präfatio mit Unrecht den Namen des Hieronymus trage, hat bereits Denis[1]) hingewiesen. Die eigentliche Vorrede folgt als Anfang des ersten Kapitels. Sie verspricht in Anlehnung an die Vorfahren (majorum auctoritas) den Sinn des Sechstagewerks zu entwickeln. Dies geschieht zunächst in den ersten drei Kapiteln, wo am Schlusse der Blick von den sechs Schöpfungstagen auf die sechs Weltzeitalter gelenkt wird.[2]) Die folgenden zwei Kapitel sind speziell den Anschauungen des hl. Augustinus vom Sechstagewerk gewidmet. Das Schlusskapitel ist im Druck bei Pez und damit auch bei Migne ähnlich wie die Praefatio mit Unrecht zum Hexaëmeron geschlagen worden; denn es behandelt die Chronologie im Leben Christi.[3]) Alte Handschriften betrachten es auch tatsächlich als selbständiges Stück, z. B. cod. Admont. 579 s. 12, welcher es unter der Überschrift bringt: Incipit de sacramentis dei.

10. Eucharistion.

Das Eucharistion stellt eine von tiefmystischem Hauche durchwehte Schrift dar, welche vielleicht noch unter dem Einflusse der letzten sich verlaufenden Wellen entstanden ist, die der berengarsche Streit in Bewegung gesetzt hatte. Sie richtet sich an einen leider ungenannten Bruder oder wahrscheinlicher Mitbruder des Verfassers (Frater amplectendus), der in der Ernte des Herrn sich abmüht, also wohl in der Seelsorge tätig ist; zugleich aber hat sie auch den Nutzen eines weiteren Leserkreises im Auge.

Die Darstellung bekundet, dass der Gegenstand dem Schriftsteller in Fleisch und Blut übergegangen ist, so dass die Spuren

---

[1]) Cod. manuscr. bibl. Palat. Vindob. II, I, 227. Dass die Vorrede nicht hieher gehöre, hatte bereits Pez erkannt (cf. M 172, 27).

[2]) M 172, 259 C. Eine Anlehnung an Rupert von Deutz ist hier sehr wahrscheinlich. Vgl. Rocholl, Rupert von Deutz, Gütersloh 1886, 117.

[3]) Die Zahlensymbolik in der fälschlichen Präfatio und im Schlußkapitel erinnert mehrfach an ähnliche Gedankenspiele bei Augustinus, De diversis quaest. LXXXIII M 40, 39 (LVI und LVII).

der sonst vielfach kompilatorischen Schreibweise des Honorius hier nicht fühlbar werden. Namentlich zeigt der Traktat auch keine Abhängigkeit von dem sonst viel benützten hl. Anselmus, der über den gleichen Gegenstand allerdings nur im einem Briefe (Epist. lib. IV, CVII, M 159, 255) sich geäussert hatte.

Einen dreifachen Leib des Herrn unterscheidend, nämlich den aus Maria geborenen, gekreuzigten und verklärten, sodann den sakramentalen, endlich den mystischen der Kirche (c. 1), gibt er als Zweck der heiligen Eucharistie an: es solle der Mensch durch diese Speise den Tod besiegend wieder hergestellt werden, welcher durch eine Speise das Leben verlierend dem Tod anheim gefallen war (c. 2). Er betont sodann, dass wesentlich derselbe Leib genossen werde, den Maria geboren, und zwar ein und derselbe Leib von allen Gläubigen und jedem Einzelnen, und dass durch die heilige Kommunion jener mystische Leib zur Einheit verbunden werde (c. 3—5).

Die gleichmässige Möglichkeit der Konsekration sowohl durch die heiligsten wie durch die lasterhaftesten Priester wird von ihm zugestanden. Bedingung ist aber die Verbindung der letzteren mit der Kirche.

Die sechs letzten Kapitel betreffen die Wirkungen des Sakraments bei den Sündern (c. 6—8), einige kasuistische Fragen (c. 10), das alttestamentliche Vorbild der Eucharistie, sowie deren Materie (c. 11 und 12). Der Versuch einer genaueren logischen Disposition ist, wie diese Inhaltsangabe zeigt, nicht gemacht.[1])

Wenn zuweilen die Vermutung ausgesprochen wird, dass die Ausgabe des Eucharistion von Pez, beziehungsweise bei Migne, nicht vollständig sei, so geschieht es lediglich infolge unrichtiger Annahmen. Denis[2]) glaubte z. B. dass Cod. Vindob. DCXXIX, jetzt 863, s. 12, in den dem Kapitelverzeichnis vorausgehenden Partien noch Bestandteile des Eucharistion enthalte, und auch in dem neueren gedruckten Verzeichnis der Handschriften der Hofbibliothek wird der Abschnitt vor dem Eucharistion (fol. 7^a—39^a) Honorius zugeteilt. In der Tat enthält jedoch jene Handschrift

---

[1]) Vgl. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, 1, 394 ff.

[2]) Cod. mss. theol. bibl. Palat. Vindob. II, II 1454 ss.

von fol. 1—39 die Schrift des Wilhelm von St. Thierry De sacramento altaris.[1])

11. Cognitio vitae.

Auf Eingebung der göttlichen Weisheit, zum Nutzen vieler, wie er hofft, seinen Neidern zum Leide, seinen Freunden zur Freude, greift Honorius neuerdings zur Feder, um das Thema der Gotteserkenntnis den geistig minder Hochfliegenden (tardioribus intellectu), also in mehr populärer Form, vorzuführen. „Erkenntnis des Lebens" nennt er diese Schrift gemäss dem Johanneischen Diktum: „Dies ist das ewige Leben, dass sie dich, den allein wahren Gott, erkennen" (Joh. 17, 3).

Das Bedürfnis nach streng logischer Disposition empfindet Honorius hier so wenig, als in seinen anderen Schriften, obwohl er nicht auf alle logischen Regeln Verzicht leistet, sofern er in der Cognitio wie bereits auch in ein paar vorausgehenden Werken manche Einzelpunkte streng syllogistisch behandelt. Statt der logischen Disposition verwendet er eine anschaulich-rhetorische. Er legt das Bild von dem Aufbau und der Besteigung eines Turmes zugrunde, auf dessen oberster Spitze Gott thront (cf. c. 22 f., 32, das nicht gedruckte Kapitel de vitiis et virtutibus, c. 42, 47). Und so redet er zunächst von Gott dem Einen und Dreieinen, von dem Verhältnis Gottes zur Welt insbesondere auch von seinem Verhältnis zum Menschen, von dem Vollendungszustand des Menschen, in dem dieser Gott schaut.

Auch in diesem Traktate scheint Honorius nur in geringem Masse geistig selbständig Erarbeitetes auf den Markt zu bringen. Die Mauriner, welche die Cognitio vitae bei den Werken des hl. Augustinus anhangsweise abdruckten,[2]) haben bereits die Abhängigkeit des Honorius von dem Monologium des Anselmus erkannt. Diese Abhängigkeit reicht indes noch weiter, als ihre Verweise vermuten lassen.

Die Ausgabe, welche die Mauriner von der Cognitio vitae besorgten, ist nicht vollständig. In mehreren Kodices (cod. Mellic. 850 [P 40], clm 22225, cod. Lambac. XLII) findet sich zwischen den Kapiteln 37 und 38, wie sie die Mauriner zählen, ein längerer

---

[1]) Gedruckt bei M 180, 341—366.

[2]) Bei M 40, 1005 ff. In Band 172 der M-Ausgabe findet sich deshalb die Cognitio vitae nicht wieder abgedruckt.

Passus mit der Überschrift: De vitiis et virtutibus.[1]) Die Überleitung zu diesem Passus bekundet deutlich seine Zugehörigkeit zum Ganzen der Cognitio vitae. Es ist das gleiche Bild von der Aufführung eines Baues, an dem hier die Darstellung fortgeleitet wird. Indes sprechen mehrere Anzeichen dafür, dass dieser kurze Abschnitt auch ein selbständiges Dasein fristete. In dem Schenkungsverzeichnis des Bruders Heinrich an Göttweig findet sich mitten unter anderen Schriften des Honorius der Titel aufgeführt: Suum quid virtutis de virtutibus et vitiis. Damit stimmt die folgende Tatsache überein. Clm 22225 hat auf dem ersten Blatte ein Verzeichnis der in dem ganzen Bande geschriebenen Abhandlungen. Ebenfalls mitten unter Schriften des Honorius ist hier aufgeführt: Libellus quid suum virtutis,[2]) offenbar dieselbe Schrift, die auch oben gemeint ist. Merkwürdigerweise folgt nun aber in der Handschrift an der betreffenden Stelle der Text der in Aussicht gestellten Schrift nicht. Dieterich vermag sich diesen Umstand nicht zu erklären,[3]) macht aber darauf aufmerksam, dass sich der Text tatsächlich in einem Melker Kodex finde.[4]) Er steht nämlich in Cod. Mellic. 850 (P 40), aber nicht, wie man glauben könnte, als selbständige Schrift, sondern eingereiht an der betreffenden Stelle in der Cognitio vitae. Nur ist die Kapitelsüberschrift grösser gehalten als sonst in der ganzen Abhandlung, so dass auch dieses Moment darauf hindeutet, dass jenem Passus eine gewisse Selbständigkeit zuerkannt wurde.

Alle die angedeuteten Umstände lassen folgendes erkennen. Es existierte eine Schrift des Honorius moralischen Inhalts: De vitiis et virtutibus. Sie war aber ursprünglich nur ein Kapitel der Cognitio vitae. So erklärt sich, weshalb diese Schrift im Verzeichnis von De luminaribus ecclesiae sich nicht findet. Es erklärt sich aber auch der kleine Umstand, weshalb clm 22225 den moralischen Traktat trotz der Ankündigung auf dem ersten Blatt nicht bringt. Das erste Stück dieser Handschrift ist nämlich die Cognitio vitae in einer Gestalt, welche das Kapitel „de vitiis et

[1]) s. Anhang von Texten I.

[2]) Das Verzeichnis ist abgedruckt Libelli de lite 3, 37.

[3]) Libelli de lite l. c.

[4]) Dieterich nennt Cod. Mellic. 295 (E 85), in Wahrheit ist es Cod. Mellic. 850 (P 40). Die beiden Handschriften sind Libelli de lite 3, 37 verwechselt.

virtutibus“ (fol. 16) in sich befasst. Offenbar hat der Schreiber dieses Kodex, nachdem er auf die Identität der auf dem ersten Blatte vorgemerkten Schrift mit jenem Kapitel aufmerksam wurde, um eine Wiederholung zu vermeiden, es unterlassen, jenen Passus auch selbständig aufzuführen.[1])

12. Imago mundi.

Mit seinem Elucidarium steht Honorius an der Spitze der Systematiker des 12. Jahrhunderts. In der Schrift „über das Weltbild“ greift er die seit Hrabanus Maurus schlummernde enzyklopädische Tendenz wieder auf. Er unterscheidet sich aber vorteilhaft von jenem. Denn er beschränkt sich nicht darauf, lediglich eine einzige Quelle auszuschöpfen, wie Hrabanus De universo getan hatte, sofern er diesem Werke Isidors Etymologien zugrunde legt. Auch das zeichnet ihn aus vor Hrabanus sowohl wie auch vor dessen Vorbild Isidor, soferne des letzteren De natura rerum in Betracht kommt, dass Honorius in ausschliesslich sachlichem Interesse, an seinen Gegenstand herantritt, während es Hrabanus zuoberst um die mystisch-allegorische Bedeutung der Dinge zu tun war. Es ist ein für jene Zeit völlig ungewohnter Gedanke, in dessen Namen Honorius von einem Freunde Christian zur Abfassung seiner Weltbeschreibung aufgefordert wird: Miserum enim videtur res propter nos factas quotidie spectare et cum jumentibus insipientibus, quid sint, penitus ignorare.[2])

Von nicht geringer Bedeutung ist, dass hier endlich einmal der Name eines Mannes genannt wird, mit dem Honorius Beziehungen pflegte. Allerdings, wer jener Christian gewesen, lässt sich daraus allein, dass Honorius ihn sapientiae alumnus nennt, nicht bestimmen. Indes erscheint an der Spitze des Dedikationsschreibens von der später verfassten Psalmenerklärung neuerdings ein Christian, diesmal deutlich als Kirchenfürst gekennzeichnet.[3]) Auf ihn ist

---

[1]) Was den „monströsen“ Titel betrifft, so scheint er aus einem Lesefehler zu stammen, etwa derart, daß statt Quid sint virtutes gelesen wurde Quid suum virtutis (= clm 22225), woraus durch Umstellung die Fomulierung in dem Göttweiger Schenkungsverzeichnis wurde.

[2]) Epistola Christiani ad Honorium solitarium, M 172, 119. Im Drucke schließt hier der Brief. Clm 22225 hat aber noch ein Et reliqua, setzt also ein längeres Schreiben Christians voraus.

[3]) Christiano patri, verbo et exemplo relucenti etc., Selectorum Psalm. Expositio, M 172, 269.

sodann Bezug genommen in des Honorius Erklärung zum Hohen Liede, wo er Abt genannt und bereits zu den Verstorbenen gezählt wird.[1]) Wahrscheinlich haben wir es hier mit dem Schottenabte Christian von St. Jakob zu Regensburg zu tun, welcher zur Zeit der Abfassung von De imagine mundi noch nicht zu dieser Würde gelangt gewesen war. Nach Regensburg weist nämlich gerade auch der geographische Teil der Imago mundi, als auf die einzige deutsche Stadt, die darin ursprünglich genannt war. Später scheint in einigen Handschriften zu Regensburg auch noch Würzburg gefügt worden zu sein.[2])

Der Inhalt dieser viel und lange gelesenen und abgeschriebenen Schrift des Honorius setzt sich aus dem folgenden zusammen. In dem ersten der drei Bücher wird der „globus totius mundi“ [3]) vorgeführt, d. h. eine Geographie im weitesten Sinne, ferner eine Meteorologie und Astronomie. Das zweite Buch hat zum Gegenstande die Zeit, in der sich jener Globus bewegt (tempus, in quo volvitur), ihre Teile von den kleinsten bis zu den grössten damals bekannten, den Kalender, die Abschnitte des Kirchenjahrs. Nach diesen gleichsam formalen Bestimmungen über die Zeit bringt das dritte Buch den Inhalt der Zeit, die Geschichte in ihren sechs Weltperioden.

Nur einzelne Teile dieser für ihre Zeit sehr verdienstlichen Enzyklopädie sind bisher genauer untersucht und auf ihre Quellen zurückgeführt worden. So behandelte O. Doberentz „die geographischen Elemente des von Honorius gelieferten Abrisses“ der Imago mundi.[4]) Wenn Doberentz annimmt, dass Honorius für seine geographischen Angaben eine sogenannte mappa mundi vorlag, so ist die Tatsache von Interesse, dass in dem öfters erwähnten Schenkungsverzeichnis des Bruders Heinrich an das Kloster Göttweig, welches die meisten Werke des Honorius enthält, auch eine mappa mundi aufgeführt wird.[5])

---

[1]) Quia praedecessori tuo beatae memoriae venerando abbati C[ononi] librum David utcunque explanavi etc. Expos. in Cant. M 172, 317 C. Die Kürzung C ist hier unrichtig aufgelöst.

[2]) So in cod. Gottwic. 103 s. 12, cod. Sanpetr. Salisb. a IX 1 s. 12, cod. Mellic. 616 s. 15. Genauere Nachweise siehe oben S. 3 ff.

[3]) M 172, 145 D.

[4]) Zeitschrift für deutsche Philologie 13 (1881) 29 ff.

[5]) M 172, 35. Dass Honorius eine mappa mundi besaß, hält auch

Das zweite Buch lässt sich wenigstens in seinen ersten fünfzig Kapiteln aus Isidors Origines und De natura rerum sowie aus dem Beda zugeschriebenen Werk De divisione temporum (M 90, 653 ss.) grossenteils aufweisen. Das 93. Kapitel enthält eine Angabe über die Auffindung des laufenden Jahres seit der Geburt Christi. In den Mon. Germ. hist. gibt Wilmans auf eine Konjektur Wattenbachs gestützt eine Richtigstellung des verdorbenen Textes in diesem Kapitel, das alsdann die Jahreszahl 1122 berechnen lässt, nach Wilmans ein Hinweis auf die Zeit der erstmaligen Ausgabe der Imago mundi.[1])

Das dritte Buch der Imago mundi ist nach Wilmans ein Abriss aus des Honorius Summa totius. Im sechsten Zeitalter setzt Honorius die Angaben bis auf seine Zeit her fort, so dass die Herrscherreihe, welche er von Augustus an aufführt, da mehrere aufeinanderfolgende Ausgaben dieser Enzyklopädie zu unterscheiden sind, verschieden endigt.

Wie nun Honorius am Ende des fünften Weltzeitalters die jüdischen Hohepriester bis zum Schlusse ihres Bestandes aufreiht, so ist im sechsten Zeitalter der Aufzählung der weltlichen Herrscher nach Ausweis zahlreicher Handschriften auch eine Papstreihe angefügt, welche in der Druckausgabe bei Migne als selbständiges Stück erscheint.[2]) Dieser Katalog bietet ausser dem Namen, der Orts- oder Landesabkunft und der Regierungsdauer der einzelnen Päpste in der Regel keine weitere Notiz. L. Duchesne macht darauf aufmerksam, dass dem Honorius ein Katalog vorlag, welcher gerade so wie der in Cod. Parisinus 5140 mit Papst Silvester II. schloss.[3]) Indes weichen die Angaben bei Honorius von der Pariser Handschrift mehrfach ab, so dass der Schluss auf eine gemeinsame Vorlage nicht angeht. Übrigens stimmen auch die handschriftlichen Überlieferungen des Katalogs unseres Honorius sehr vielfach nicht miteinander überein.

K. Miller, Kurze Erklärung der Weltkarte des Frauenklosters Ebstorf, Köln 1896, 8 fest.

[1]) MG. SS. 10, 125. Indes hat G. Waitz in Nr. 66 der Bibliothek des Corpus Christi Kollegs in Cambridge noch eine frühere, aus dem Jahre 1110 stammende Ausgabe nachgewiesen. (Neues Archiv 5, 644, vgl. Libelli de lite 3, 31).

[2]) Siehe M 172, 239.

[3]) L. Duchesne, Le liber pontificalis, Paris 1892, 2, XVI[1].

Auffällig schwankend ist wie in anderen Schriften des Honorius so auch in der Imago mundi der Text überliefert. Es war oben davon die Rede, dass clm 22225 (s. 12) zum Briefe Christians ein et reliqua setzt. Auch in der Antwort des Honorius findet sich ein Zusatz, der uns leider nur einen Einblick in sein Gemütsleben, nicht aber in seine äusseren Lebensverhältnisse gestattet. Honorius sagt, dass ihm die Abfassung der von Christian verlangten Schrift mühsam sei (Laboriosum quidem mihi in aliis occupato). Hier schliesst jener Kodex noch die Worte an: et multis ut scis animi molestiis pregrauato (fol. 130). Doch von grösserem Belang ist, dass diese wertvolle Handschrift mehrere bedeutende Texterweiterungen zum dritten Buch der Imago mundi bringt. Was bei Migne einmal auf nicht viel mehr als einer Spalte steht (M 172, 165 bis 166 A), füllt in der Handschrift mehr als 14 Seiten (fol. 150—158). Die Einschiebsel stammen teils aus Serenus de principatibus, beziehungsweise aus Cassians Kollationen, sodann angeblich aus Paterius; teils betreffen sie die Begräbnisstätte Adams, die Königin von Saba, das Kreuzholz Christi, die Zeichen des kommenden Gerichtes. W. Meyer aus Speyer nimmt in seiner „Geschichte des Kreuzholzes Christi“ speziell auf die in dem Münchner Kodex vorliegende Texterweiterung, welche das Kreuzholz betrifft, Bezug.[1]) Er vermutet, da die gleichen Erweiterungen in anderen Handschriften von De imagine mundi nicht vorkommen, dass sie auf Rechnung des Schreibers jenes ehemals Windberg angehörigen Kodex zu setzen sind. Indes bietet der Kodex auch an anderen Stellen, so beim Inevitabile (cf. Nr. 3), zu dem gedruckt vorliegenden Text so bedeutende Zugaben, die ganz Geist und Stil des Honorius verraten, dass die Person des Verfassers auch hier, in De imagine mundi, nicht ausgeschlossen zu werden braucht. Es ist dies um so weniger notwendig, da Honorius auch in seinem Speculum eccl. sich mit jener Sage vom Kreuzholz vertraut zeigt (Predigt de inventione s. crucis).[2]) Dieses vorausgesetzt ist der kleine Umstand,

---

[1]) Abhandl. der bayer. Akademie der Wissenschaft I. Cl. 16 (1881) 2, 101 ff. Vgl. auch Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi, Köln 1897, 97.

[2]) W. Meyer a. a. O. 108. Neuerdings macht Kelle geltend, dass in dem Admonter Kodex 131 vom Spec. eccl. nach der Predigt De inv. crucis der Text der Sage vom Kreuzholz Christi und zwar in seiner ältesten bereits bekannten Fassung selbst folgt (Wiener SB. CXLV (1902) 8. Abh. S. 33.

uf den W. Meyer aus Speyer aufmerksam macht von Interesse, ass die älteste Fassung des Textes der Kreuzeslegende sich zuerst n einem Regensburger Kodex (Cod. lat. Mon. 14442, vor 1150 ;eschrieben) nachweisen lässt.[1]) Damit stimmt vortrefflich, dass vir Regensburg als den Ort der literarischen Tätigkeit des Honorius rkennen wollen.

13. Summa gloria.

Honorius liebt es seinen Schriften prägnante Titel zu geben und so überschreibt er eine Abhandlung, welche die höchsten Ehrenstellen der Welt zum Gegenstand hat, Summa gloria.[2]) Es soll darin die Frage gelöst werden, ob die beiden Träger der höchsten Gewalten, der königlichen und der hohepriesterlichen, einander gleichstehen oder ob der eine den anderen an Würde überrage oder ob der eine von dem anderen mit Recht eingesetzt werde.

Die Schrift ist einem Kirchenfürsten und zwar einem Bischof gewidmet. Leider verrät uns keine der vorhandenen Handschriften [3]) auch nur die leiseste Spur seines Namens. So bleibt nichts anderes übrig, als die Lücke durch Vermutungen auszufüllen. Wenn indes Honorius gerade durch die Imago mundi Beziehungen zu Regensburg, das er ja hier nennt, aufweist und wenn wir auch die Person des Christian in einem Kloster Regensburgs ausfindig machen zu können glaubten, so dürfen wir mit unserer Vermutung bei dieser zunächst folgenden Schrift wohl auf dem gleichen Boden stehen bleiben. Hier schwebt die Wahl aber nur zwischen dem diplomatischen Hartwich I. (1105—1126), der sich als unentwegter Freund Heinrichs V. erwies und kein sonderliches Interesse haben mochte, jenes kitzliche Thema behandeln zu lassen,[4]) und zwischen Kuno I., dem früheren Abt von Siegburg, der mit vollem Ernste

---

[1]) W. Meyer a. a. O. S. 106.

[2]) Et quia de regno et sacerdotio ejus (libelli) est materia, sit nomen ejus Summa gloria. M 172, 1258 B; Libelli de lite 3, 63.

[3]) Zu den in Libelli de lite 3, 37 aufgezählten Handschriften, welche die Summa gloria enthalten, nenne ich noch Cod. Lambacensis XLIII s. 12 (fol. 209 ss.), welche clm 22225 gleichwertig zur Seite tritt.

[4]) Vgl. die Charakteristik bei Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg, Regensburg 1883, 1, 634 f.

in den Bahnen der kirchlichen Reform wandelt und, was hier mit Gewicht in die Wagschale fällt, sich als hervorragenden Förderer einer in dieser Richtung sich bewegenden Literatur bekundet.[1]) Die bedeutendsten deutschen Schriftsteller der Zeit Rupert von Deutz und Gerhoh von Reichersberg sind ihm mit der Feder zu Diensten. Sollte auch unser Honorius, zumal er, wenn nicht alles täuscht, in Regensburg lebte, von ihm in Pflicht und Dienst genommen worden sein? Von Gerhoh wissen wir, dass er durch Kuno gleich im ersten Jahre seines Bischofsamtes, 1126, von Rottenbuch aus nach Regensburg berufen wurde. Nehmen wir an, dass das Auge des eifrigen Bischofs alsbald auf den federgewandten Inklusen Honorius fiel, dann schliesst sich die Summa gloria zeitlich ungezwungen der früher entstandenen Imago mundi an.

Honorius beginnt in seiner Schrift „ab origine mundi“. Von vornherein betrachtet er sowohl die beiden Stände, den geistlichen und Laienstand, sowie deren Oberhäupter, Priester und König, von der Einheit der Kirche umschlossen. Sacerdotium und regnum haben von Anfang an in der Heilsgeschichte ihre Typen, so in Abel und Kain, in Sem und Japhet etc. Könige gab es jedoch erst von Saul an, nachdem allerdings viel früher Nimroth die Tyrannis inauguriert hatte. Indes waren die Könige den Propheten und Priestern untertan. Christus sodann hatte ursprünglich nicht einen König, sondern einen Priester aufgestellt, nämlich Petrus. Aber durch die Schenkung Constantins wurde der Primat des Papstes auch vonseiten des Kaisertums anerkannt. Honorius spricht dann über die Aufstellung der weltlichen und geistlichen Obrigkeiten, wobei er vom Kaiser behauptet, dass er vom Papste zu wählen sei.[2]) Trotz dieser scharfen Betonung des Primats hält Honorius die beiderseitigen Kompetenzen doch streng auseinander. Auf geistlichem Gebiete ist auch der König dem Papste ganz untertan, während auf dem weltlichen Gebiet auch der Papst mit

[1]) Er war Bischof von Regensburg 1126—1132. De imagine mundi, von dem wir Ausgaben von 1110 und 1122 kennen, entstand demnach sicher noch unter seinem Vorgänger Hartwich.

[2]) Imperator Romanus debet ab apostolico eligi. c. 21. In der Kapitelsüberschrift ist allerdings gesagt: Quod imperator a principibus regni est eligendus. Lib. de lite 3, 73.

seinem ganzen Klerus dem König untergeben ist.[1]) Den Schluss der Schrift bildet eine Aufforderung zur Belehrung der Verfechter des weltlichen Primats im Kampfe zwischen den beiden Mächten.

Weiter als Honorius ist in der Verteidigung der potestas directa der Kirche unter den damaligen Schriftstellern keiner gegangen.[2])

14. Scala coeli (major).

Die Scala coeli mit dem Untertitel de gradibus visionum[3]) gehört zu jenen Schriften des Honorius, in denen er das geistige und geistliche Leben seiner Zeitgenossen zu heben sucht. Er kämpft gegen die Unwissenheit (inscitia), er sucht der geistigen Not zu Hilfe zu kommen. Aus der Art, wie er im Prolog der Scala coeli darüber spricht, darf man vielleicht den Schluss ziehen, dass er vor dieser Schrift bereits eine andere, nämlich De animae exilio et patria, mit dem gleichen Zweck verfasst habe. In jenem Prolog sagt er nämlich: Quorum (= ignorantium) animi inopia pie permotus, navem eis de exilio ad patriam opimis opibus exstruxi et scalam congruis gradibus ordinabiliter disparatam de coeno ad coelum erexi.[4]) Diese andere Schrift, welche im Katalog von De luminaribus eccl. nicht genannt ist, hätten wir dann vor Scala coeli einzureihen. Hier wäre das menschliche Erkennen zunächst nach Disziplinen abgeteilt (cf. Nr. 31), während die Scala coeli eine Theorie der Erkenntnis als solcher darstellt mit besonderer Rücksicht auf die aufsteigende Stufenfolge von Erkenntnisgebieten, die in der Natur des Menschen und der Erkenntnisobjekte gleichmässig begründet ist.

Honorius bedient sich, wie auch sonst häufig, einer mystisch-allegorischen Darstellungsweise, und so redet er von einer drei-

---

[1]) Igitur cum evidenti ratione (rex) sit laicus, sed per officium sacerdotale omnibus laicis prefectus, oportet, ut per omnia summo sacerdoti, utputa capiti ecclesiae, in divinis sit subjectus; et econtra summus sacerdos cum omni clero in secularibus regi, quasi precellenti, sit subditus. c. 9. Libelli de lite 3, 69.

[2]) Vgl. Schmidlin, Die kirchenpolitischen Ideen des 12. Jahrhunderts, Archiv für katholisches Kirchenrecht 84 (1904) 48.

[3]) Bei M 172, 1229: Scala coeli major seu de ordine cognoscendi Deum in creaturis.

[4]) Scala coeli major, Prol. M 172, 1229 D.

fachen Erkenntnis des Menschen, einer körperlichen, geistigen und intellektuellen, als von drei Visionen. Diese drei Visionen identifiziert er mit drei Himmeln, so dass die Stufenfolge der Erkenntnisse, nämlich die Wahrnehmung des Körperlichen (visio corporalis), die Vorstellung in Bildern (visio spiritualis) und das unmittelbare geistige Schauen (visio intellectualis) die Leiter bedeutet, welche bis zum dritten Himmel reicht. Die Theorie von den drei Visionen und von den drei Himmeln, welche bei ihm auch anderwärts begegnet (cf. De cognitione vitae c. 43), entwickelt er offenbar im Anschluss an eine bei Skotus Eriugena vorhandene, auf einigen Vätern wie Origenes, Ambrosius fussende Denkweise, welche die eigentlichen Visionen, das Emporgehobenwerden zum Paradiese und zum dritten Himmel auf die intellektuelle Erkenntnis deutet. Wir gehen in dieser Annahme um so weniger irre, da der ganze Schluss unserer Schrift (Scala coeli c. 17—23) unverkennbar die spiritualistische Ausdeutung verrät, welche bei Eriugena Himmel und Hölle erfahren.

15. De anima et de Deo quaedam ex Augustino excerpta, sub dialogo exarata.

Unter diesem Titel ist ein literarisches Erzeugnis des Honorius in dessen De lumin. eccl. 4, 17 aufgeführt. Es bildete ein Bestandstück der Schenkung des Mönchs Heinrich an Göttweig und zwar ist es im Schenkungsverzeichnis genannt als Excerpta de libris s. Augustini de deo et anima.[1]) B. Pez fand es in der Bibliothek seines Klosters, in Cod. Mellic. 850 (P 40), leider zu spät, um es mit den zahlreichen kleineren Schriften des Honorius im zweiten Bande des Thes. anecd. noviss. zu veröffentlichen. Eine für später in Aussicht gestellte Publikation unterblieb. Sie hätte nicht nur jene Exzerpte über die Seele und Gott, sondern auch einen „liber amplus theologicarum quaestionum" umfassen sollen, welche die Exzerpte am Anfang und Ende in jenem gleichen Kodex umgeben. Vielleicht ist die spätere Publikation gerade an diesen theologischen Fragen gescheitert.

In der Tat mochte aber doch auch die Erkenntnis massgebend gewesen sein, dass es sich wenig verlohnt, das von Honorius auszüglich über die Seele aus des Augustinus De quantitate animae

[1]) Pez, Thes. anecd. II, XI. und M 172, 35.

und über Gott aus einem ebenfalls dem hl. Augustin zugeschriebenen Werk Beigebrachte in seinem ganzen Umfang der Öffentlichkeit zu übergeben. Denn, wenigstens das Exzerpt aus De quantitate animae bietet ausser den ersten einleitenden Sätzen, welche dem Honorius angehören, und den Schlusssätzen des Ganzen nur einen gedrängten Auszug aus dem genannten Buch, dessen Grundgedanken mit den Worten des hl. Augustinus selbst wiedergegeben sind. Fast nur eine Kopie bedeuten die Auszüge, welche in der genannten Handschrift unmittelbar vorangehen und aus Cassiodor De anima stammen.

Das unter der Überschrift De deo Zusammengestellte gibt einstweilen noch mehrere Rätsel zu lösen. Die einleitende Bemerkung des Honorius besagt, dass er sich hier nicht minder wie im unmittelbar Vorausgehenden auf Augustinus stütze.[1]) Einer echten Schrift dieses Kirchenvaters scheint er aber nicht zu folgen. Wir werden demnach an eine Vorlage zu denken haben, welche zur Zeit des Honorius und zwar mit Unrecht unter dem Titel Augustins ging, wenn nicht Honorius hier doch etwas selbständiger verfuhr und nur Gedanken des hl. Augustinus zur Grundlage nahm. Einzelne Partien der Schrift wenigstens erscheinen wie Paraphrasen zu Stellen der Bekenntnisse des hl. Augustin. Der aus dem Texte des Honorius ersichtliche Hauptzweck der Schrift ist, eine möglichst geistige und abstrakte Auffassungsweise in Bezug auf die Gottheit zu vermitteln. Gott ist ein Geist, so hören wir, und darum unsichtbar. Aber er wird erkannt durch die Geschöpfe und zwar in der Weise, dass sie uns sagen, sie seien nicht Gott. Denn Erde und Meer, die Luft, der Himmel, die Sonne u. s. w. rufen uns zu, sie seien nicht Gott, da sie vergänglich und veränderlich sind, während Gott unvergänglich und ewig ist, ja die Unvergänglichkeit und Ewigkeit selbst.[2]) Wollte man sich das

---

[1]) Nunc omnis fidelis anima intente audiat, quid mihi de creatore sciscitanti per idem organum (= Augustinum) deus respondeat. Cod. Mellic. 850 (P 40) fol. 94.

[2]) M(agister). Ambo per creaturam gradatim gradiamur et in ipsa creatorem quaeramus, si forte per ipsam eum inveniemus, quia invenient eum, qui fideliter quaerunt eum. — O terra, num tu es Deus? Non sed creatura Dei sum. — Et quomodo tam potenter, tam efficaciter ex te producis tot segetes, tot vineas, tot genera arborum, tot genera herbarum, tot genera bestiarum? Haec cuncta Deus ex me produxit . . . .

Verhältnis Gottes zu der geschöpflichen Welt denken gleich dem Lichte, das alles durchdringt oder wie das grosse Meer, das den Schwamm umgibt und erfüllt,[1]) so könnte diese Vorstellungsweise leicht zu einer Versinnlichung oder Lokalisierung der Gottheit führen. Über der sinnlichen Vorstellungsweise steht ihm die abstrakte. Gott ist die Wahrheit, sagt er; die Wahrheit indes nicht im Sinne einer Qualität, ebenso wenig als er das Leben, die Weisheit, die Glückseligkeit, die Grösse u. s. w. — lauter Bestimmungen, die bei den Neuplatonikern als ursächliche Faktoren bei der Weltbildung eine Rolle spielen — in qualitativer Weise besitzt. Sonst müsste ein Höheres existieren, von dem jene Eigenschaften kommen. In dieser Wahrheit, die das Wesen Gottes ausmacht, existiert alles, was immer vorhanden ist. Sie ist identisch mit der Ewigkeit. Das Schauen Gottes aber als der Wahrheit und Ewigkeit, ist das wahre und glückselige und ewige Leben.

Aber ist das nicht eine viel zu abstrakte Auffassung von der ewigen Glückseligkeit? Nein, denn das auf die sinnenfällige Welt gerichtete, in diesem Körper sich abspielende Leben ist vielmehr Tod als Leben zu nennen. Nur deshalb, weil die Seele ihrer selbst vergisst und sich von der Wahrheit abwendet, kann sie sich das Geistige nur im Bilde vorstellig machen. Das bedeutet aber eine Unreinheit der Seele und überhaupt gibt es so hienieden nur ein zweifelhaftes Wissen. Erst das jenseitige Leben ermöglicht das Schauen der Wahrheit selbst.

Während bisher (Fol. 98) in der vorliegenden Schrift ein logischer Zusammenhang waltete, verliert sich Honorius von jetzt ab in einem Irrgarten von Fragen und Antworten, die jeglicher logischen Ordnung entbehren. Es sind Themate aus der Christologie, Engel-, Trinitätslehre etc., welche in dem genannten Melker Kodex auf Fol. 105 zum Abschluss zu kommen scheinen. Denn ein neues Thema, ob Adam im Paradies glücklich war, wird nicht mehr zwischen dem Discipulus und Magister verhandelt, sondern unter der Form von Quaestio und Solutio eingeführt. Einige weitere, auf die göttliche Vorherbestimmung und das göttliche

---

O mare, tune es Deus? Nequaquam, creatura ejus sum. Et qua potentia ex te genuisti tot genera piscium, tot avium, tot reptilium? Haec cuncta Deus ex me protulit etc. Honor. De Deo, Cod. Mellic. 850 (P. 40) Fol. 95. — Cf. August., Confess. X, 5.

[1]) Cf. August., Confess. VII, 5.

Vorherwissen, das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder in der Ära der Erlösung bilden das Ende der sämtlichen Untersuchungen.

Vor dem Exzerpt De Deo und den psychologischen Abschnitten, die Augustinus und Cassiodorus entlehnt sind, steht in der Handschrift (Fol. 62 ff.) eine Anzahl von 47 Fragen. Die ersten drei, welche sich von den späteren mit Quaestio und Solutio überschriebenen durch den kleinen äusserlichen Umstand unterscheiden, dass sie die Überschriften Interrogatio und Responsio tragen (Interrogatio de descensu Christi etc.)[1]), verraten eine inhaltliche Verwandtschaft insoferne, als sie den engsten Anschluss an Joh. Skotus bekunden. Sie sind vielleicht von Honorius auch selbständig redigiert. Nicht das Gleiche scheint bei den nun folgenden Fragen der Fall zu sein. Die (19.) Quaestio de baptismo (Fol. 73) wenigstens leitet mit folgenden Worten zur Solutio über: Quod idem solvit. Wer damit gemeint sei, ist jedoch nicht angegeben. Die 25. und 26. Quaestio (Sed quaeritur, cur deus carnem assumeret — conjunctione corporis et animae) stehen, von kaum nennenswerten textlichen Abweichungen abgesehen, bei den Sentenzen des Wilhelm von Champeaux, welche vor einigen Jahren im Drucke erschienen.[2]) Von der (29.) Quaestio de circumcisione an (Fol. 76) finden sich zahlreiche Textbestandteile, welche Beda, Aliquot quaestionum liber (M 93, 455 ff.) entlehnt sind. Ich notiere folgende:

Si fides — quid prosit = M 93, 473 D
vel quare in viro tantum et non — completa sit = M 93, 476 A;
Misericordia Dei — operibus studerent = M 93, 473 D f.;
In viro tantum — Fol. 77 — candelabri videretur = M 93, 476 A-C;
Rursus quaeritur, in sancta — Fol. 78 — demonstretur = M 93, 474 A;
In quo tanto — necessaria = M 93, 476 C;
Et signanter — largientem = M 93, 474 A B.

Mehr oder minder deutliche Spuren der Benützung dieser Beda zugeschriebenen Schrift finden sich in dem Melker Kodex noch bis zur 37. Quaestio (Fol. 80), wie auch wieder am Schlusse

[1]) Siehe Anhang II.
[2]) Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux: étude de documents originaux, Lille 1898, p. 60—62 (Nr. XXX und XXXI).

der sämtlichen Quästionen, wenn sich auch nicht mehr so grosse zusammenhängende Stücke als herübergenommen nachweisen lassen.

Die letzte (47.) Frage (Quaestio de Samuele Fol. 81—83) stellt zur Erörterung, ob die Hexe von Endor Samuel leibhaftig habe erscheinen lassen, oder nur ein durch dämonische Einflüsse entstandenes Bild von ihm. Die Antwort ist dem hl. Augustinus De diversis quaestionibus ad Simplicianum l. II. qu. 3 entnommen.[1]) der Text erscheint jedoch vielfach gekürzt und verstümmelt.

16. Expositio totius Psalterii.

Die Ächtheit dieses Kommentars, welcher De luminaribus eccl. 4, 17 die lobende Note „miro modo" erhält,[2]) ist nicht anzuzweifeln. Dem Namen des Verfassers fügen die Handschriften bald das Attribut solitarius, bald vir religiosus, bald beide zugleich bei (letzteres Cod. l. 313 saec. 12 der Erlanger Univers.-Bibl.; vir religiosus: Cod. 160—162 saec. 12/13 v. Klosterneuburg; vir religiosissimus: Cod. LIX saec. 15 der Augsburger Stadtbibl.; solitarius: Cod. l. LXXXVII der Wiener Hofbibl. (nach Denis); Cod. l. 4804 saec. 15 derselben Bibliothek).

Der Kommentar ist einem Christian gewidmet, der in dem Widmungsschreiben bereits als Kirchenfürst und Klostervorstand (cf. „per arctum callem"), im Hoheliedkommentar des Honorius aber ausdrücklich als Abt bezeichnet wird. Von den früheren Schriften trägt ebenfalls eine, De imagine mundi, wie oben ausgeführt wurde, die Widmung an einen Christian an der Stirne. Ist es die gleiche Person, was wir als wahrscheinlich betrachten dürfen, so war jener Christian seit der Abfassung von De imagine mundi Abt geworden. Der Name Christians ist in den Hss. vielfach erwähnt, fehlt aber auch zuweilen, wie schon im Erlanger Cod. 313 (beginnend Patri verbo etc.) und im Augsburger Cod. LIX (atri verbo etc.), in welch letzterem jedoch für die fehlende Initiale P und den Namen Raum gelassen ist.

---

[1]) M 40, 142 ss.

[2]) Dieses lobende Prädikat wählt Honorius, wo er von sich wie von einer dritten Person redet. In der Widmung des Hoheliedkommentars sagt er bescheiden: librum David utcunque explanavi. M 172, 347 C. Auch das Schenkungsverzeichnis des Bruders Heinrich an das Kloster Göttweig führt den Psalterkommentar mit einem lobenden Epitheton auf: „Psalterium insigniter expositum". Cf. M 172, 33.

Von dem umfangreichen Werk ist bis jetzt erst ungefähr der dritte Teil gedruckt worden und zwar Dedikation, Prolog, Psalm 1, 50, 51, 100, 101, Epilog bei Pez, Thes. an. II, I, p. 95 ss (M 172, 269 ss) und Psalm 31—37 und 78—117 zur Ausfüllung von Lücken im Psalmenkommentar Gerhohs bei Pez Thes. an. noviss. V (M 193, 1315 ss; B 194, 485 ss).

Im Vergleich zu dem originellen und selbständigen Psalmenkommentar Gerhohs bewegt sich die Arbeit des Honorius noch mehr in dem Geleise der bisherigen Erklärungsart,[1]) d. h. er setzt seine Erklärung aus Stellen älterer Väter zusammen. Die Namen der letzteren waren ursprünglich offenbar sorgfältig am Rande verzeichnet, wo sie in älteren Kodices wie Kod. a IX 5 saec. 12 von St. Peter in Salzburg und Kod. 160—162 saec. 12/13 von Klosterneuburg auch heute noch zu finden sind. Hier treffen wir auch Verweise auf die in den Psalmen vorkommenden rhetorischen Tropen und Figuren, welche Honorius dem Kassiodor verdankt,[2]) der für ihn auch sonst eine bevorzugte Quelle gewesen zu sein scheint. Seine Abhängigkeit von der älteren Psalmenexegese hebt Honorius in der Nachschrift zum ganzen Werk selbst hervor, indem er sagt: Et noverint in hoc opere nihil esse meum praeter solum laborem, sententias autem esse sanctorum.[3])

Den Nachweis der einzelnen Stellen, welche Honorius seinen Gewährsmännern entlehnt, erleichtern Handschriften, die wie ein paar soeben genannte, die Autoren am Rande jedesmal verzeichnen. Eine gewisse Selbständigkeit scheint er in manchen symbolischen Deutungen zu verraten, so namentlich auch darin, dass er an der Einteilung des ganzen Psalteriums in drei Quinquagintalien mit Rücksicht auf die drei Weltzeiten (ante legem, sub lege, sub gratia) festhält[4]) und dass er ausserdem fünfzehn Dekaden, mit Rücksicht auf die Entwicklung der Kirche in ihren verschiedenen Lebensaltern (aetates) unterscheidet.[5]) Frühere Erklärer hatten hier andere

[1]) Über die mittelalterliche Psalmenerklärung bis zum 12. Jahrhundert handelt am ausführlichsten Gigalski, Bruno, Bischof von Segni, Münster, 1898, 225 ff.

[2]) Vgl. De schematibus et tropis necnon et quibusdam locis rhetoricis s. scripturae, quae passim in commentario Cassiodori in psalmos reperiuntur. M 70, 1269 ss.

[3]) M 172, 312 B.

[4]) M 172, 273 D.

[5]) Cf. Epilogus M 172, 309 ff.

Beziehungen bevorzugt, so ein Remigius für die Dreiteilung des Psalteriums drei Entwicklungsstufen im Leben des einzelnen Gläubigen.[1]) Anstelle von fünfzehn Dekaden treffen wir bei Kassiodor und Remigius eine Zwölfteilung des Psalteriums etc.[2])

Auch darin ist Honorius nicht originell,[3]) dass er nach der Stelle sucht, welche dem Psalter seinem Inhalte nach im Bereich der Philosophie zu kommt. Nur redet er viel mehr zur Sache als ein Remigius, der sich mit der Andeutung der Frage zufrieden gibt, indem er selbst nämlich den Psalter unter Zugrundelegung der alten stoischen Einteilung der Philosophie unter die Logik verweist.[4])

Den Schluss unseres Kommentars bildet eine Erklärung der Cantica, des Benedictus, Magnificat etc., ein Beweis dafür, dass das kanonische Stundengebet den Anlass gab zur Erklärung,[5]) was übrigens auch aus der Widmungsschrift nicht undeutlich hervorgeht.[6])

17. Expositio in Cantica Canticorum.

Die Hoheliederklärung ist jene Schrift des Honorius, auf die er sich selbst am meisten zugute tat; denn er sagt von sich, dass er das Hohelied in einer Weise ausgelegt habe, dass es früher nicht ausgelegt worden zu sein scheint.[7]) In der Widmung gesteht

---

[1]) Enarr. in Ps. M 131, 137 B.

[2]) Cassiod. Expos. in Ps. M 70, 24; Remigius, Enarr. in Ps. M 131, 141 s.

[3]) Cf. Remigius, Enarr. in Ps. M 131, 144 B.

[4]) M 172, 270 B.

[5]) Vgl. Gigalski a. a. O. 246.

[6]) Hier mögen noch einige Stellen angezeigt sein, an denen mehr oder weniger deutliche Beziehungen oder Entlehnungen des Honorius aus den Prologen des Kassiodor und Remigius gefunden werden können:

Honorius	Kassiodor
M 172, 269 B	M 70, 15 BD
— 271 B, D	— 14 B, 15 B
— 272 B, C	— 26, 17 f
— 289 D	— 13 f.

Honorius	Remigius
M 172, 271 A	M 131, 143 f
— 271 B	— 143 D
— 272 B	— 136 B.

[7]) De luminaribus eccl. 4, 17, M 172, 234 A. Eine ähnliche Hochschätzung der Hoheliederklärung findet sich in dem Schenkungsverzeichnis des Bruders Heinrich an Göttweig: „Cant. Cant. mirabiliter exposita". Cf. M 172, 33.

er auch von dieser Schrift, dass er die Grundgedanken den Autoritäten verdanke, so dass wir von seiner eigenen Arbeit annehmen müssen, sie werde sich mehr auf die Ausstattung und Ausschmückung jener Gedanken erstrecken. Das entspricht denn auch dem tatsächlichen Verhältnis. Die frühmittelalterlichen Hoheliederklärer variieren der Hauptsache nach nur Gedanken, die bereits Beda ausgesprochen hatte. So auch Honorius. Seine Leistung besteht aber darin, dass er eben dieselben Gedanken mit dem Reichtum seiner Phantasie gestaltet und belebt und dass er in der ganzen Erklärung ein System von Symbolik zur Geltung bringt, welches seine Erklärung trotz allen Zusammenhangs mit der Vergangenheit als etwas völlig Neues erscheinen lassen musste. Demgemäss zeichnet sich seine Erklärung dadurch aus, dass er bei Festhaltung der alten gewöhnlichen Deutung vom Verhältnis des Bräutigams und der Braut auf Christus und die Kirche bestimmt auch andere Beziehungen hervorkehrt, so die von Christus zu der einzelnen Seele und die von der Gottheit Christi zu seiner Menschheit. Letzterer Gedanke tritt herrschend in den Vordergrund in der Einleitung zur ganzen Erklärung.[1]) Er macht aber alsbald wieder der allgemeineren Vorstellung Platz, dass es sich im Hohenlied um die Vereinigung der Menschheit mit Gott durch den Erlöser handle und zwar der ganzen Menschheit, die sich von den vier Himmelsgegenden her und in vier Zeiten zu Gott wendet.[2]) Indem er die so geteilte Menschheit personifiziert, ergeben sich ihm anstelle der einen Braut des Hohenliedes deren vier, nämlich die filia Pharaonis (= gens Hebraea), filia Babylonis (= gentilitas), Sunamitis (= Synagoga adhuc in perfidia a diabolo captivata) und Mandragora (= multitudo infidelium post Antichristum). Daraus erklärt sich die Einteilung des Hohenliedes und seines Kommentars in vier Traktate. Vier ist ihm überhaupt die symbolische Zahl des Hohenliedes wie drei jene der Psalmen.[3])

Die Deutung des Hohenliedes auf Christus und Maria, welcher zur Zeit des Honorius auch Rupert von Deutz Ausdruck gab, hatte für Honorius bereits den Gegenstand einer früher verfassten Schrift gebildet, worauf er zu Ende dieses Kommentars hinweist.[4])

---

[1]) M 172, 349 A.
[2]) M 172, 351 C — 353 C.
[3]) M 172, 351 C D.
[4]) M 172, 494 D.

Die Widmung der Schrift hatte lange Zeit grosse Rätsel aufgegeben, da zahlreiche noch dem 12. Jahrhundert angehörige Handschriften in der Adresse und als Adressaten einen Abt Symon und im Texte der Widmung einen Abt Conon oder Cuno nennen.[1]) Die Rätsel lösen sich in einfacher Weise, wenn anstelle des Namens Conon oder Cuno, der unrichtigen Auflösung der Chiffre C, der richtige Name des Abtes Christian gesetzt wird. Denn nur er hat nach dem Wortlaut der Widmung des Psalmenkommentars hier sein Recht. Das Symoni mag durch einen Zufall an die Spitze jener Anrede gekommen sein, etwa durch Überschreiben der zwei letzten Silben von Salomone am Ende der Zeile, wobei das im 12. Jahrhundert gebräuchliche Verweisungszeichen ⁊ verwendet wurde, was für einen flüchtigen Abschreiber die Grundlage zur Lesung Symoni bilden konnte. Offenbar war der Adressat dieses Kommentars in der Widmung ursprünglich nicht genannt. Unter der Voraussetzung, dass Christian der dritte Schottenabt von St. Jakob in Regensburg war, muss als Adressat des Kommentars Abt Gregor I. gedacht werden, dessen Regierung für die Zeit von 1156—1185 urkundlich beglaubigt ist, ohne dass jedoch Anfang und Ende derselben genauer bestimmt werden könnten.

In merkwürdiger Übereinstimmung mit dieser Annahme steht nun die Tatsache, dass das unter Abt Gregor I. ausgeführte berühmte Portal der Klosterkirche von St. Jakob auffallende ideale Anklänge an unseren Hoheliedkommentar zeigt. Geradezu als eine Entlehnung aus dem Prolog unseres Kommentars könnte man drei Gruppen der linken Portalseite ansehen, nämlich die zwei Liebespaare und die Gottesmutter mit dem Jesuskinde in der Mitte. Sie wären die bildliche Wiedergabe der drei letzten von den bei Honorius (M 172, 351 A B) und zwar allem Anschein nach bei ihm unter allen frühmittelalterlichen Hoheliederklärern allein aufgezählten und geschilderten gradus amoris.[2])

Einen gewissen Anhaltspunkt für die Datierung der Hoheliederklärung des Honorius ermöglichen auch alte Bibliotheks-

---

[1]) Symoni donum sapientiae cum Salomone poscenti Honorius a vero pacifico postulata consequi.

Quia praedecessori tuo beatae memoriae venerando abbati C.

[2]) Genaueres hierüber siehe in meiner Schrift: Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis, Kempten 1903 48 f. und im letzten Abschnitt dieser Monographie.

kataloge. In einem solchen aus dem Kloster Lippoldsberg, der aus dem Jahre 1151 stammt, wird ausser De cognitione vitae und De scala coeli bereits der Psalmenkommentar genannt. In dem sehr reichhaltigen Katalog des Klosters Prüfening aus dem Jahre 1158 ist neben dem Elucidarius, De imagine mundi, De cognitione vitae bereits die Hoheliederklärung des Honorius aufgeführt.[1]) Nach 1158 kann sie demnach nicht entstanden sein. Dagegen muss ihre Abfassungszeit wenigstens nach 1151 sicher angenommen werden, da in diesem Jahre der der Hoheliederklärung unmittelbar vorangehende Psalmenkommentar bereits vorlag.

18. Evangelia, quae b. Gregorius non exposuit.

Unter den in De luminaribus eccl. genannten Schriften des Honorius sind bisher nur drei nicht aufgefunden worden, nämlich die mit obigem Titel, ferner Refectio mentium de festis domini et sanctorum und Pabulum vitae de praecipuis festis.

Unter den Evangelia, quae b. Gregorius non exposuit dürfen wir wahrscheinlich nicht so fast ein exegetisches als vielmehr ein homiletisches Werk verstehen. Denn als Evangelienauslegung Gregors des Grossen können nur dessen XL Homiliae in Evangelia (M 76, 1075 ss) angesehen werden. Unter irgend einem Gesichtspunkt, vielleicht mit Rücksicht auf die Evangelienperikopen vom ganzen Laufe des Kirchenjahres wird demnach Honorius eine Ergänzung jener nur 40 Nummern zählenden Homilien vorgenommen haben. Gregor der Grosse genoss zu jener Zeit eine solche Wertschätzung, dass man es bedauerte, unvollständige Werke von ihm zu besitzen. Ähnlich wie Honorius sehen wir daher in Prüfening ebenfalls eine Ergänzung des Gregorius unternehmen. Boto von Prüfening, ein jüngerer Zeitgenosse des Honorius, suchte durch eine Reihe von 29 Homilien die von Gregor nicht mehr berücksichtigten Schlusskapitel des Propheten Ezechiel zu erklären.

Als Ergänzung der 40 Homilien Gregors konnte das Werk des Honorius ebenfalls nur homiletischen Charakter besitzen. Aber gleicher Art müssen auch die beiden anderen bisher nicht aufgefundenen Arbeiten des Honorius gewesen sein, wie ihre Titel deutlich zu erkennen geben.

---

[1]) G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonn 1885, 203 u. 214.

Was diese letzteren anlangt, so erinnern sie unwillkürlich an ein früheres Werk des Honorius, das Speculum ecclesiae. Hatte hier Honorius Predigtmaterial für das ganze Kirchenjahr, für Sonntage, Feste und Ferien wie auch für einige besondere Anlässe aufgestappelt, so scheint er in diesen zwei Schriften sich ein engeres Ziel gesteckt zu haben, jenes, das die Untertitel der Schriften andeuten. Wenn er bei Herstellung dieser beiden Schriften nicht mehr wesentlich über das für seine spezielleren Gesichtspunkte im Speculum eccl. bereits gebotene hinaus gegangen wäre, so entspräche das ganz seiner auch sonst geübten Gepflogenheit aus vorhandenen Schriften neue zu kompilieren.

Dieses vorausgesetzt verdient es Beachtung, dass wir in einer Münchner Handschrift Cod. lat. 2982 saec. 12 eine Arbeit besitzen, die ungefähr das bietet, was der Titel Refectio mentium de festis domini et sanctorum erwarten lässt.[1]) Ein derartiger Titel des Buches fehlt zwar.[2]) Die Herrenfeste schränken sich auf das einzige Weihnachten (De nativitate) ein. Auch haben sich ein paar Reden, so Sermo in capite jejunii, Sermo in palmis eingeschlichen, die gar nicht motiviert erscheinen in dieser Umgebung. Aber andrerseits treffen wir gelegentlich eine Anweisung an den Prediger, welche ganz an die Art des Honorius erinnert und an einen fremden Kompilator nicht so leicht denken lässt, da sich diese Anweisung mitten in einem sonst ganz von Honorius herrührenden Stück befindet.[3])

Ungleich mehr fällt jedoch ins Gewicht, dass wir es mit Predigten zu tun haben, die mit verschwindender Ausnahme auch im Speculum ecclesiae vorkommen. Der Kompilator verrät eine völlige Vertrautheit mit der einschlägigen schriftstellerischen Tätigkeit des Honorius. Denn einmal verweist er in einer Predigt In

[1]) Die Handschrift stammt aus dem Benediktinerkloster Reichenbach am Regen, kam von da in das Franziskanerkloster zu Amberg, um bei der Säkularisation des letzteren nach München überführt zu werden. Über den Kodex siehe Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, 218 f.

[2]) Fol. 1 steht nur über dem Verzeichnis der Predigten: In hoc libello continentur sermones de sanctis, quos secundum hunc ordinem invenies.

[3]) Fol. 89: Post dictam confessionem per hoc condies auditorum mentes.

assumptione b. Mariae, anstatt die im Speculum eccl. (M 172, 991 C ss.) gegebene Erklärung des Tagesevangeliums mitzuteilen, einfach auf das Sigillum b. Mariae, wo sich jene Erklärung findet (M 172, 487 A ss.)[1] Nun konnte gewiss jeder andere Kompilator diese Sammlung ebenso gut herstellen, wie Honorius. Aber die Wahrscheinlichkeit spricht zu seinen Gunsten, weil wir wissen, dass er eine derartige Arbeit gemacht hat.

Wie hier in besonderer Weise die Heiligenfeste berücksichtigt sind, so scheint das Pabulum vitae auf die Hauptfeste des Kirchenjahres im Allgemeinen Bedacht genommen zu haben.

Wenn diese beiden Werke durch das Speculum ecclesiae, was Ansehen und Verbreitung betrifft, weit überflügelt wurden, so erklärt es sich damit, dass man in ihm eine für alle Fälle ausreichende Sammlung besass. Auffällig bleibt es aber immerhin, dass sich bei den bisherigen Forschungen über das homiletische Hauptwerk des Honorius gar keine Spuren seiner drei übrigen gleichartigen Schriften finden liessen.

Nur Denis hatte bei Cod. Vindob. DCCCXXIII, jetzt 800, s. 13, an die beiden Sammlungen Refectio mentium und Pabulum vitae gedacht. Hier steht nämlich zunächst die Gemma animae in ihren vier Büchern (Fol. 1—45). Unmittelbar darauf folgt, eingeleitet durch die Rubrik In die sancto Pentecostes, ohne weiteren Titel, eine Überarbeitung des ganzen Speculum ecclesiae. Es sind die Predigten des Speculum eccl. von Pfingsten bis Christi Himmelfahrt meist in abgekürzter Form, mit Umstellungen des Textes, aber kaum nennenswerten Zusätzen (Fol. 45—71). Ein solcher ist, wenn ich mich nicht täusche, der kleine Passus Fol. 53 Dixit scriptura: Non appareas etc., welcher von dem reichen Mann erzählt, der an einer neuerbauten Kirche sein Bild und seinen Namen anbringen liess; ein Zusatz ist auch Fol. 71 die Erklärung der Epistel für das Fest der hll. Petrus und Paulus, womit der ganze Kodex schliesst. Die Schlussrubrik: Explicit gemma animae ab Honorio compilata erweckt den Schein, als ob diese Predigten zur Gemma animae gehören würden. Bezüglich dieser homiletischen Sammlung nun macht Denis die Bemerkung: Quid si (Refectio mentium et Pabulum vitae) detecta sunt in hoc codice, quamvis

---

[1] sicut in sigillo s. Marie est scriptum. Clm 2982 Fol. 89.

titulo destituta et per imperitum librarium cum Gemma animae perperam connexa?[1])

Denis war die Übereinstimmung dieses homiletischen Materials mit dem Speculum eccl. entgangen. Indes trotzdem kann seine Vermutung nicht ohne allen Grund sein, in dem Falle nämlich, wenn Honorius ähnlich, wie er sein Exzerpt De divisione naturae des Eriugena unter einem neuen Titel herausgab, eine verkürzende Umarbeitung des Speculum eccl. unter neuen Titeln in die Welt schickte. Vielleicht ist diese Vermutung auch geeignet in das Wirrsal, welches bisher das Speculum umgibt, einiges Licht zu bringen.[2])

19. Clavis physicae.

Diese merkwürdige und bisher wenig beachtete Schrift des Honorius ist nur als Manuskript vorhanden. Sie befand sich in dem reichen Bücherschatze, den der Bruder Heinrich dem Kloster Göttweig vermachte.[3]) Auch Klosterneuburg,[4]) St. Emmeram zu Regensburg und Prüfening[5]) führen sie in älteren Bücherverzeichnissen auf. Alle diese Exemplare sind indes verloren gegangen. Dagegen bewahrt sie noch das Stift Lambach als cod. 102 s. 12 und Zwettl als cod. 298 s. 12 auf, und Kremsmünster besitzt wenigstens einen kleinen Teil vom Anfang in cod. 208 s. 14. Ob noch weitere Handschriften bestehen, vermag ich nicht zu sagen.

In neuerer Zeit trug sich B. Pez mit dem Gedanken, diese Arbeit des Honorius zu publizieren. Sein Entschluss kam indes nicht zur Ausführung. Die Abschrift des genannten Zwettler Kodex, welche Pez herstellen liess, ist jedoch noch vorhanden als cod. Mellic. 1655 s. 18.

---

[1]) Denis, Cod. mss. theol. bibl. Palat. Vindob. II, II, 2029 s.

[2]) In Cod. Zwettl. Nr. 71 werden die unter den Schriften Hugos von S. Viktor gedruckten Excerptiones Allegoricae (M 175, 633 ss; 177, 191 ss.) unserem Honorius zugeteilt. Wenn es in einem der zugehörigen Prologe dieser Excerptionen heißt: Accipe . . hanc secundam . . partem quasi quoddam ferculum animae tuae paratum (M 175, 633), so würde das sehr wohl zu einem Titel wie Refectio mentium oder Pabulum vitae passen. Allein abgesehen davon, daß diese Titel fehlen, stimmt der Inhalt der Excerptiones nicht zu dem, was unter jenen Titeln nach De lumin. eccl. geboten wird.

[3]) Clavis physicae, scilicet liber de Perifision excerptus. Cf. M 172, 33.

[4]) Cod. 161 s. 13 Fol. 118r: Claves phi(si)ce.

[5]) Vgl. Zentralblatt für Bibliothekwesen 20 (1903) 11, 110.

Es hat bisher fast keine Beachtung gefunden, dass Honorius mehrfache Beziehungen zu dem grossen Hauptwerk des Johannes Skotus Eriugena aufweist, dass er im zwölften Jahrhundert und zwar in Deutschland den Versuch machte, die Lehre dieses Mannes wieder aufleben zu lassen.[1]) Die Clavis physicae ist nämlich nichts anderes als ein wortgetreuer Auszug aus Eriugenas De divisione naturae mit unbedeutenden redaktionellen Veränderungen des daselbst vorliegenden Textes.

Die Rolle, welche das Hauptwerk Eriugenas bis zum 13. Jahrhundert in der Literatur spielt, scheint nicht sehr bedeutend zu sein. Nicht durch sein Hauptwerk scheint er zunächst Anstoss erregt zu haben. So konnte Wilhelm von Malmesbury († ca. 1143), ein Zeitgenosse des Honorius, eben jenes Hauptwerk mit Achtung nennen, wenn er auch meint, man müsse an einzelnen Punkten, wo Skotus zu sehr den Griechen folge, ein Auge zudrücken.[2]) Honorius erwähnt unter dem Namen des Johannes Skotus, dem er auch den Namen Chrysostomus gibt, nur das Hauptwerk desselben. Vom Verfasser rühmt er die ausgezeichnete Gelehrsamkeit in der heiligen Schrift und bezüglich des Hauptwerks den schönen Stil, in dem es geschrieben ist.[3]) Indes fühlt man aus dem ganzen Prolog des Honorius zur Clavis physicae deutlich genug heraus, dass entweder eine nicht geringe Spannung gegen Skotus bestand, oder dass wenigstens Honorius selbst die Empfindung hatte, die Rechtgläubigkeit desselben könne möglicher Weise auch bezüglich seines Hauptwerkes in Frage gezogen werden. Eine Stellungnahme vonseiten der kirchlichen Autorität gegen letzteres erfolgte indes erst in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, nachdem Amalrich von Bennes seine pantheistischen Irrtümer daraus genommen hatte

---

[1]) Nur Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1875, 2, 300 ff. hat bisher die Clavis physicae verwertet. Bei der Arbeitsweise des Honorius scheint es mir aber fraglich, ob das in der Clavis physicae Gebotene durchgängig als der Ausdruck der Überzeugungen des Honorius betrachtet werden kann.

[2]) Composuit etiam librum, quem *περὶ φύσεων μερισμοῦ* id est de naturae divisione titulant, propter perplexitatem quarundam quaestionum solvendam bene utilem, si tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit. De Pontificibus l. V, cf. Migne 122, 91 C.

[3]) De lumin. eccl. 3, 12 M 172, 222 C.

und vielleicht auch David von Dinant nicht unberührt von ihnen geblieben war. Es wurde im Jahre 1210 von einer Provinzialsynode von Paris verdammt und 1225 durch Honorius III. zur Verbrennung verurteilt.

Was nun aber Honorius nur dazu bewogen haben mochte, vielleicht nicht ganz ohne ein gewisses innerliches Sträuben, den Gedanken des Johannes Skotus zu neuem Leben in seiner Zeit zu verhelfen? Die ausgezeichnete Gelehrsamkeit, die Eleganz des Stiles sind Motive, die gewiss gerechnet werden dürfen. Am Anfange des Prologs führt er noch ein anderes an, es ist die ganze Methode, der Standpunkt der Betrachtung. Honorius sieht in seiner Zeit nicht nur die Ungelehrten, sondern auch die im Glanze höchster Weisheit Stehenden vom Wege einer natürlichen Betrachtungsweise sich entfernen (a tramite physicae rationis exorbitare). Es ist ihm um eine Erkenntnis zu tun, die nicht ohne Erleuchtung der göttlichen Gnade, aber doch hauptsächlich durch klare Vernunfteinsicht (perspicaci ratione) erlangt wird. Sein Verlangen geht nach einer philosophischen Betrachtungsweise.

Wenn dies, dann ist die Wahl des Honorius nicht zu verwundern. Denn in dem ganzen auf die Väter folgenden Zeitalter, das vor seinen Augen nicht weniger wie vor den unsrigen sich als ein einheitliches ausbreitete, machte sich kein Werk in gleichem Masse durch Ernst und angestrebte Folgerichtigkeit des Denkens, wie durch allumfassende Tendenz bemerkbar, als De divisione naturae des Eriugena. In dieser Schrift besitzt die Frühscholastik ein eigentliches philosophisches System, dem rein für sich betrachtet bis zur Zeit des Honorius und noch Jahrzehnte darnach keine von den gleichen Absichten getragene Leistung ebenbürtig an die Seite treten konnte.

Freilich betrifft dies Urteil die schriftstellerische Leistung des Eriugena rein als solche. In dieser Eigenschaft verbreitete sie einen verfänglichen Glanz, der sich steigern musste, je mehr die Geister allmählich die Enge und Armut der bisherigen Spekulationsweise empfanden und sich dazu angetrieben fühlten, den Flug höher und freier zu wagen.

In wesentlich anderem Lichte erschien das Werk Eriugenas freilich, wenn auf seinen Inhalt Bedacht genommen wurde. Ist nicht der Gedankenflug zu hoch, zu frei, zu kühn? Nimmt sich nicht der Schotte aufgrund seiner Identifizierung von Vernunft und

Autorität das Recht sich in seiner Spekulation über jegliche Schranke hinwegzusetzen? Haftet nicht schon seit Jahrhunderten an seinem Namen die Erinnerung an eine Abweichung von der kirchlichen Lehre? Es will fast scheinen, als habe sich Honorius gescheut, diesen Namen, den er recht wohl wusste, auch nur genau zu nennen und mit ihm seine Arbeit in Beziehung zu bringen, so diplomatisch und unbestimmt führt er sie bei seinen Zeitgenossen ein mit den Worten: Iste liber dicitur excerptus ab Honorio solitario de quinque libris cujusdam Crisotomii.[1])

Aber er wagt es nun doch mit diesem Werk vor die Öffentlichkeit zu treten. Denn er ist zur Überzeugung gekommen, dass was an demselben anstössig klingt, diesen Klang doch nur für die geistig weniger Fortgeschrittenen haben, für die auf die Wahrheit Schauenden aber auf höchster Autorität und wahrer Vernunft beruhend erscheinen werde. Sacra, summa auctoritas und vera, perspecta, probata, ratio sind die ächt eriugenistischen Schlagworte, die Honorius in seiner apologetischen Einleitung zur Clavis physicae immer wieder im Munde führt. Er lässt den Magister mit seinem am Dialog beteiligten Schüler das ausdrückliche Übereinkommen treffen, dass nichts aufgeschrieben werden soll (litteris tradi), was die Proben jener beiden Kriterien nicht bestehe.

Welches sind aber im Einzelnen die Autoritäten, die den aufzuführenden Gedankenbau gegen jedes Vorurteil einer Häresie sichern?

Die Art und Weise, wie er diese, die Autoren dreier Sprachen, und zwar jener nämlichen Sprachen, in denen der siegreiche Titel des Kreuzes des Erlösers geschrieben war, aufführt, klingt wie eine Beschwörung.

Erst nach solchen Versicherungen und Vorsichtsmassregeln lenkt er auf die Gedanken von De divisione naturae selbst ein.

Es wäre eine Arbeit für sich auf das genaue Verhältnis zwischen dem Exzerpt des Honorius und dem Text des Eriugena einzugehen. Hier mögen einige Bemerkungen genügen.

Das Exzerpt erstreckt sich auf das ganze Werk des Eriugena, dessen Gedankengang es getreu und mit den Worten des Originals wieder gibt. Es mag ungefähr ein starkes Drittel, wenn nicht

[1]) Vgl. den in Anhang II mitgeteilten Prolog zu Clavis physicae. Anhang III gibt eine Textprobe der Clavis physicae, um das Verhältnis dieses Exzerptes zum Original zu veranschaulichen.

fast die Hälfte des Inhalts von De divisione naturae in die Clavis physicae herüber genommen sein. Während sonst die Auslassungen ziemlich gleich bemessen sind und vielfach nur lange Belegstellen oder auch die sich nie genügende Breite im Vortrag des Originals vermeiden, findet sich einmal ein auffallend grosser Sprung, welcher in der Skotusausgabe bei Migne 122 von col. 810 A (quod profecto quia notuit etc.) bis col. 907 A (ac post hoc resurrectura.) reicht, also ungefähr 12 Kapitel des vierten und nicht ganz 23 Kapitel des fünften Buches umfasst. Mag vielleicht dieser Sprung nicht ohne Absicht sein, so lässt sich, wie es scheint, sonst den Lücken der Clavis physicae im Verhältnis zum Original eine bestimmte Absicht in inhaltlicher und dogmatischer Beziehung nicht unterlegen. An den ausgesprochen pantheistischen Lehren des Skotus nimmt Honorius in der Regel nicht den geringsten Anstoss. Wenn er einmal, gleichsam im Gefühl des Abgrundes, vor dem er steht, eine ganz entschiedene Abschwenkung von Skotus zu machen scheint, so lenkt er doch alsbald wieder in die von ihm gewiesene Bahn ein. Bemerkenswert in dieser Beziehung ist die Art, wie er das 10. Kapitel des 3. Buches von De divisione naturae wiedergibt.[1]) Skotus erteilt hier am Schlusse dem Discipulus das Wort. Er lässt ihn sagen, bisher sei es seine Meinung gewesen, Gott allein sei ein Sein ohne Anfang *(ἄναρχον)*, alles Übrige aber fange einmal an und sei gemacht. Nun aber erscheine ihm unvergleichlich höher und wunderbarer als all das die auf Dionysius den Areopagiten gestützte Behauptung, Gott sei Schöpfer von allem und er sei in allem geschaffen. „Wenn das ist, so fährt der Schüler fort, wer wird dann nicht sogleich in die Worte ausbrechen und rufen: Gott ist daher alles, und alles ist Gott! Es wird das zwar selbst jenen ungeheuerlich dünken, welche als Weise gelten, in Anbetracht der mannigfachen Verschiedenheit der sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Denn Gott ist Eines. Und wenn du das nicht, so wendet sich der Schüler an den Meister, durch Beispiele von für den Geist erfassbaren Dingen dartust, so bleibt nichts anderes übrig etc." — Der Schüler zieht hier in etwas sentimentaler und umständlicher Weise seine Schlussfolgerungen und verlangt naturalia exempla. Diese ganze Stelle einschliesslich des letzteren Satzes: Et nisi haec exemplis rerum animo comprehensibilium suaseris nimmt auch Honorius in sein Exzerpt auf,

[1]) M 122, 650 C ff.

statt des nil aliud relinquitur etc. bricht er aber die Periode mit den drei Worten ab: magna haeresi redargueris. Allein die Schwenkung ist nur scheinbar. Denn alsbald trägt er wie Skotus jene Analogiebeweise für das System des Pantheismus vor und erklärt sich somit mit seiner Quelle tatsächlich einverstanden.[1])

20. Refectio mentium.

21. Pabulum vitae.

Zu diesen beiden Nummern siehe das unter Nr. 18 Gesagte.

22. De luminaribus ecclesiae.

Seit den Tagen des Isidor von Sevilla und Ildephons von Toledo hatte die literarhistorische Tätigkeit geruht, als sie im 12. Jahrhundert wieder aufgenommen wurde. Es geschah zunächst durch den Benediktiner Sigebert von Gembloux († 1112).[2]) Ihm schloss sich an der sogenannte Anonymus Mellicensis, welcher kurz nach 1130 diese Art Geschichtsschreibung dort fortsetzt, bis wohin sie Gennadius geführt hatte.[3]) Unabhängig von beiden ihm ungefähr gleichzeitigen Autoren macht sich auch Honorius ans Werk. Seiner Eigenart, der Vorliebe zum Allegorisieren, entspricht es, seinem Werke den Titel „Von den Leuchten der Kirche" zu geben.

In der Einleitung wendet er sich, wie auch sonst so oft, gegen die Missgunst, welche der rechten Schätzung und Benützung seiner Arbeit im Wege stehen könnte.[4]) Zugleich gibt er die Quellen an, aus denen er geschöpft, nämlich „Hieronymus, Gennadius, Isidor, Beda und andere." Die Rücksicht auf die benützten Quellen war bei der Druckausgabe unserer Schrift massgebend dafür, dieselbe in vier Abschnitte zu teilen, welche Einteilung im Originale des Honorius sich nicht fand.

---

[1]) Cf. Cod. Lamb. 102 fol. 29r.

[2]) De scriptoribus ecclesiasticis M 160, 547 ff.

[3]) De scriptoribus ecclesiasticis M 213, 959 ff. Eine neue Ausgabe besorgte E. Ettlinger, der sogenannte Anonymus Mellicensis De scriptoribus ecclesiasticis, Karlsruhe 1896, welcher es in hohem Maße wahrscheinlich machte, daß die Heimat des Autors Prüfening war.

[4]) Diese Einleitung (Rogo — et honorum perducet M 172, 197 A), welche gerade zu De lumin. eccl. sehr wenig paßt, führt in den Handschriften ein vages Dasein, ist öfter für sich abgeschrieben, findet sich aber auch (cod. E 19 s. 13 des Priesterseminars Brixen) als Epilog von De imagine mundi.

Honorius benützt seine Quellen in der Weise, dass er sie wörtlich ausschreibt und nur jene redaktionellen Änderungen des Textes anbringt, welche seine Textkürzungen notwendig machen. Denn meist beschränkt er sich auf wenige der wichtigsten der von seinen Gewährsmännern gebotenen Angaben. Scheinbar sachliche Abweichungen von den benützten Vorlagen im Texte des Honorius, wie er bei Migne vorliegt, beruhen ausschliesslich auf Leseversehen älterer und neuerer Zeit.

So wertvoll deshalb die Arbeit des Honorius zu seiner Zeit sein mochte, für die Gegenwart hat fast nur mehr Bedeutung, was er am Ende des Schriftstellerkataloges über seine eigene literarische Tätigkeit mitteilt.

Die Autoren, welche Honorius bei Hieronymus aufgezählt findet, hat er sämtlich in sein Verzeichnis aufgenommen. Nur einen einzigen fügt er selbst und zwar zwischen Clemens von Rom und Ignatius von Antiochia ein. Es ist — und das kennzeichnet nicht wenig sein besonderes Interesse — Dionysius vom Areopag.[1]) Umgekehrt vermissen wir unter den Gennadius entlehnten Schriftstellern, deren Katalog ihm in der von Fabricius rezipierten (im Unterschied von der neuerdings durch Richardson gebotenen) Redaktion vorlag, drei Namen, nämlich Avitus, Pomerius, Honoratus Massiliensis, was indes rein zufällig sein kann. Des Isidor von Sevilla Schrift De viris illustribus kennt er in der kürzeren Fassung, wie sie im früheren Mittelalter allein vorhanden war.[2]) Den Exzerpten, die er daraus entnimmt, fügt er ein paar Worte zum Lobe der Schriften Gregors des Grossen hinzu. Bemerkenswerter ist, dass er hier mehrere Schriftsteller selbständig einreiht, nämlich Johannes Skotus und Theodulus (No. 12 und 13), Kassiodorus und Boetius (21 und 22), Benedikt von Nursia (30) und Gregor von Tours (33), endlich Isidor von Sevilla.

Der letzte Abschnitt von De lum. eccl. ist „aus Beda und anderen“ entlehnt. Aus Beda stammt die Aufzählung der Schriften, die Beda selbst verfasste. Nur hier hat Honorius Vollständigkeit angestrebt. Die Angaben über die wenig zahlreichen Autoren aus der für Honorius näherliegenden Zeit sind äusserst lückenhaft und

---

[1]) De lum. eccl. 1, 16, M 172, 199 C.

[2]) Vgl. von Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker, Münster 1898, 99.

flüchtig. Sie stehen ganz unverhältnismässig zurück gegen die sehr wertvollen Mitteilungen des Anonymus von Melk. Wenn Honorius am Schlusse Anselm von Canterbury und Rupert von Deutz aufführt und mit den eigenen Werken endigt, so ist dies insofern bemerkenswert, als er damit, ob absichtlich oder nicht kann gleichgiltig sein, der tatsächlichen Abhängigkeit seines Geisteslebens von jenen beiden Männern Zeugnis gibt.

Am wertvollsten im ganzen Katalog sind, wie schon bemerkt, die Mitteilungen des Honorius über seine eigene Person und sein schriftstellerisches Wirken. Die Ächtheit dieses Schlusskapitels ist in neuerer Zeit mehrfach angezweifelt worden. Allein ein entscheidender Grund hiefür scheint mir nicht vorzuliegen. Vielmehr spricht — von dem allerdings auffälligen Selbstlobe abgesehen — manches für die Ächtheit.[1]) Dazu gehört vor allem die genaue chronologische Ordnung der Schriften, für deren Kontrolle in diesen selbst teilweise genaue Anhaltspunkte gegeben sind. Für eine dritte Person wären hier Irrungen nur allzuleicht möglich gewesen, um so mehr als Genauigkeit in solchen Dingen nicht zu den Gepflogenheiten des Mittelalters gehörte, und jene Aufzählung überdies das gleichzeitige Vorhandensein der aufgeführten Schriften an einem Ort und die dadurch gestattete Möglichkeit der Vergleichung der einzelnen auf ihre Angaben hin vorausgesetzt hätte.

Das Beispiel Sigeberts von Gembloux, der den von ihm verfassten Schriftstellerkatalog mit seinen eigenen Werken abschloss,[2]) konnte auf Honorius deshalb nicht von Einfluss sein, weil er den Sigebert allem Anschein nach nicht kannte. Dagegen fand er sowohl bei Hieronymus als Gennadius in den von ihm benützten Ausgaben ihrer Kataloge auch eine Aufzählung ihrer eigenen Schriften vor. Es war nur konsequent, wenn er, der in De lum. eccl. die Arbeit jener fortsetzte, am Schlusse auch seines eigenen literarischen Wirkens gedachte.

---

[1]) Neuestens meint Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1903, 4, 426: „Daß das (Schluß-)Kapitel nicht von ihm selbst geschrieben sein könnte, läßt sich nicht beweisen, ebenso wenig, daß es von ihm geschrieben ist. Doch spricht für das letztere die Schlußphrase“ (Quis post hunc scripturus sit, posteritas videbit). Vielleicht dürfte aber den von mir angeführten Momenten kaum geringere Bedeutung zukommen.

[2]) M 160, 587 f.

In der Art, wie er dies tat, nämlich in der Anpreisung aller seiner Schriften (non spernenda opuscula) und in der besonderen Hervorhebung einzelner (des Psalter- und Hoheliedkommentars) ging er nun allerdings über die durch die Bescheidenheit gezogenen Grenzen hinaus. Aber der üble Eindruck, den er dadurch hervorruft, wird ganz wesentlich gemindert, wenn wir im Auge behalten, dass er mit jenem Lob nicht die Absicht verfolgte, seine Person ins rechte Licht zu stellen. Nur wenige Schriftsteller von der Popularität eines Honorius werden genannt werden können, die es so wie er verstanden, ihre Person ganz und gar im Hintergrunde zu halten. Seine Absicht galt allein den Werken, er wollte, dass sie gelesen werden. Durch sie wollte er auf seine Zeitgenossen wirken. In schriftstellerischer Tätigkeit musste er als Inkluse seine besondere Mission für seine Zeitgenossen erblicken. Diese Tendenz fühlen wir aus den meisten Prologen seiner Schriften heraus. Sie bringt er auch zum Ausdruck in der Vorrede zu der vorliegenden Arbeit De lumin. eccl.

Es kommt dazu, dass er allem Anscheine nach im Schlusskapitel dieses Schriftstellerkatalogs, ganz in Übereinstimmung mit seinem sonstigen Bestreben sich verborgen zu halten, nur seinen Namen Honorius in unzweideutiger Weise nannte, während der Zusatz Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus geradezu den Eindruck einer Art von Pseudonymie hervorruft.[1])

Die Liste der Schriften des Honorius in dem vorliegenden Schlusskapitel ist nicht vollständig. Zahlreiche Handschriften eignen ihm ausser den hier genannten noch ungefähr ein Dutzend anderer zu, deren grösserer Teil ihm ohne Zweifel angehört. Es kann kaum mit aller Bestimmtheit ausgemacht werden, weshalb nicht auch sie in das Verzeichnis aufgenommen wurden. Indes ist soviel klar, dass er den Schriftstellerkatalog nicht gerade genau am Abschlusse seiner literarischen Tätigkeit verfasst haben musste. Bereits der Liber de haeresibus kündigt sich in der Vorrede gewissermassen als Fortsetzung und Pendant zu De lum. eccl. an.[2])

---

[1]) Vgl. oben S. 10.

[2]) Cum eos summatim notavimus, qui claro lumine catholicae doctrinae ecclesiam illustraverunt, restat, ut etiam illos strictim notemus, qui eam quasi tetro fumo haeretici dogmatis obfuscaverunt. Lib. de haeresibus, Praef. M 172, 233 D. In cod. Mellic. 627 (L 52) s. 14 ist der Lib. de haeres. tatsächlich unmittelbar an De lum. eccl. angeschlossen.

Gleich ihm mögen auch noch manche andere von den nicht in jene Zusammenstellung aufgenommenen Elaboraten erst nach der Schrift De lum. eccl. enstanden sein.

23. Liber de haeresibus.

Auf den von ihm verfassten Schriftstellerkatalog („De luminaribus“ eccl.) Bezug nehmend, sagt Honorius in der einleitenden Bemerkung dieser Schrift über die Häresien, er wolle jetzt, nachdem er jene aufgezählt habe, die durch ihr helles Licht die Lehre der katholischen Kirche erleuchtet haben, auch die anderen kurz nennen, welche diese Lehre „tetro fumo haeretici dogmatis“ verunzierten.[1])

Mit dem nächsten Satz, der Definition der Häresie, steht er bereits in seiner Quelle. Es sind die Kapitel 3—6 vom 8. Buche der Etymologien Isidors.[2]) Honorius nimmt sie im Auszug und mit wenigen textlichen Änderungen auf. Nirgendwo begegnet bei ihm ein selbständiger Gedanke, selten einmal ein selbständiges Wort, so wenn er die Pharisäer als die Kleriker, die Sadducäer als die Mönche der Juden bezeichnet. Wenn er bei den „Häretikern der Heiden“, welcher Titel bei Isidor lautet De philosophis gentium den Satz an die Spitze stellt: Philosophi erant patriarchae haereticorum, so treffen wir auch den Gedanken dieses Satzes bei Isidor, nur an einer anderen Stelle und nicht in solcher Allgemeinheit ausgesprochen.[3]) Bei den Häretikern der christlichen Ära schliesst Honorius genau da ab, wo auch Isidor geendet hatte. An einen Versuch die Liste fortzusetzen hat er nicht gedacht.

24. Series Romanorum Pontificum.

Die Papstreihe bildete keine selbständige Schrift, sondern lediglich einen Bestandteil von De imagine mundi (Vgl. Nr. 12, oben S. 47). So erklärt sich das Fehlen dieses Titels im Katalog der Werke des Honorius von De lumin. ecclesiae.

25. Quaestiones et ad easdem responsiones in duos Salomonis libros Proverbia et Ecclesiasten.

Bereits Cornelius a Lapide[4]) hatte darauf hingewiesen, dass diese Kommentare wortwörtlich, nur mit einigen Umstellungen

---

[1]) M 172, 233 D.
[2]) M 82, 296 ff.
[3]) Hi philosophorum errores etiam apud Ecclesiam induxerunt haereses. Etym. 8, 6, 22 M 82, 307 C.
[4]) Comment. in Eccle., Antverpiae 1694, p. 6.

des Textes, aus Salonius, einem Schriftsteller des fünften Jahrhunderts, entnommen sind.[1]) Darauf haben auch die Verfasser der Histoire litt. de la France[2]) und neuerdings Stanonik in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 6², 274 aufmerksam gemacht.[3]) Honorius mit der Histoire litt. de la France den Vorwurf des Plagiats zu machen geht deshalb nicht an, weil er seinen Zeitgenossen einen Dienst zu leisten glaubte und tatsächlich leistete, wenn er auch nur ein vorhandenes Buch einfach abschrieb. Dass er sich übrigens nicht mit fremden Federn schmücken wollte, erhellt daraus, dass wir den Titel dieser Arbeit nicht im Verzeichnis seiner Schriften finden. Ausserdem bemerkt er ausdrücklich am Schlusse: Haec de Parabolis Salomonis nos humiliter descripsimus.[4])

An Manuskripten, welche diese vermeintliche Schrift des Honorius enthalten, ist mir nur Nr. 807 s. 12 der Wiener Hofbibliothek (aus dem Wiener Schottenkloster stammend) untergekommen. Hier steht an erster Stelle das Elucidarium des Honorius, dann folgen, ohne dass der Name des Honorius genannt wäre, Fol. 66 ss. Interrogationes de parabolis Salamonis und Fol. 92 ss. Dialogus in Ecclesiasten, eben unsere Quaestiones aber in erweiterter Form. Fol. 110 und 138 schliessen sich aber noch zwei weitere dialogische Kommentare daran unter den Titeln De evangelio s. Joannis und De evangelio s. Mattei. Nirgendwo ist Honorius als Verfasser genannt. Auch fehlt die Peroratio des Migneschen Textes (M 172, 348 B). Die Gleichartigkeit der Form dieser sämtlichen auf das Elucidarium folgenden Schriften legt die Vermutung nahe, dass sie gemeinsam dem Salonius angehören. Denis[5])

---

[1]) M 53, 967 ss.

[2]) Vgl. M 172, 21.

[3]) A. Hauck, der dies nicht beachtete, kam in die Versuchung durch einen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts die Verhältnisse des 12. zu illustrieren. Siehe seine Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1902, 4, 40 und 52. Bis zur Herausgabe der zweiten Abteilung des genannten Bandes der Kirchengeschichte Deutschlands bildete er sich eine andere Ansicht über die Schrift und meint, man solle sie aus der Reihe der exegetischen Arbeiten des Honorius streichen. Die handschriftliche Zuteilung an Honorius sei ein Schreiberirrtum (a. a. O. S. 428 Anm. 6). Das wahre Verhältnis des Honorius zu dieser Schrift ergibt sich aus der, wie es scheint, auch diesmal von Hauck übersehenen Peroratio.

[4]) M 172, 348 B.

[5]) Cod. mss. etc. I, II, 1366.

möchte bei den zwei letzten Abhandlungen an des Honorius Schrift: Evangelia quae b. Gregorius non exposuit denken, wagt aber diesen Gedanken mit Recht selbst nicht festzuhalten.

26. De solis affectibus.

Weder das Schriftenverzeichnis De luminaribus eccl. 4, 17 noch ein anderes äusseres Indizium weisen diese Schrift dem Honorius zu. Innere Kriterien aber sprechen ziemlich deutlich gegen die Autorschaft des Honorius. Es ist die völlig sachliche, von allem Symbolismus freie Denkweise, die bilderlose, ganz sachlich gehaltene Sprache des Verfassers und noch einige andere Eigentümlichkeiten formaler Art. Die Schrift setzt nämlich bereits eine entwickeltere Dialektik voraus, als sie Honorius besitzt. Das häufige Erheben von Einwänden mit opponitur, sed opponitur und die Erwiderung mit respondeo, ad quod sic dicendum, ebenso die Aufforderung proba nach einer Behauptung (c. 42 f.) weisen auf eine spätere Zeit. Einmal stellt der Verfasser seine Meinung der öffentlichen gegenüber (c. 9). Das ist nicht die Art des Honorius, welcher Wert darauf legt zu betonen, dass er keine eigene Meinung habe, sondern seine Gedanken Autoritäten entlehne.

27. De decem plagis Aegypti spiritualiter.

Eine ähnliche allegorische Auslegung der zehn Plagen Ägyptens findet sich, wie bereits Stanonik bemerkte,[1] im Speculum eccl.[2] Nur trennt in dieser gesonderten Behandlung des Gegenstandes Honorius die geistliche Auslegung (cf. „spiritualiter") von den in der Bibel aufgeführten Tatsachen und fügt als decem plagarum medicina die zehn Gebote an. Die Deutung der Plagen verrät mehrfach Anklänge an Beda (Quaestiones super Exodum c. 15, M 93, 368 B).

28. Scala coeli minor.

Dieses homiletische Stück steht ebenfalls fast wortwörtlich im Speculum ecclesiae (M 172, 869 C — 872 D)[3]. Es darf als der tatsächliche Beweis dafür angesehen werden, dass Honorius das gleiche Thema öfter behandelte. Darauf ist in der Scala coeli

---

[1]) Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 6², 274.
[2]) M 172, 1048.
[3]) Vgl. Stanonik in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 6², 274.

major mit den Worten hingewiesen: (Discipulus) te crebro navem vitae vel scalam coeli introducere audio.[1])

29. Liber XII quaestionum.

Diese Schrift ist gleich De animae exilio et patria einem Thomas gewidmet, dessen Weisheit Honorius rühmend hervorhebt und die wohl den Grund bildet, weshalb ihm Honorius die vorliegenden zwölf Fragen zur Durchsicht übersendet. Mit ihm hatte er dieselben überdies vor ihrer Niederschrift bereits durchgesprochen.[2])

Den entfernteren Anlass zu der kurzen Abhandlung bildete die damals bestehende Rivalität zwischen den Regularkanonikern und den Benediktinermönchen.[3]) So wie die Sache im Prolog dargestellt ist, kamen zwei Vertreter der beiden Institutionen zufällig zusammen. Sie fragten sich gegenseitig nach ihrer Zugehörigkeit und beantworteten beiderseits die Frage durch den Hinweis auf einen Patron, wobei der Kanonikus den hl. Petrus, der Mönch den hl. Michael nannte. Daraus geht hervor, dass der Streit sich nicht um die Ordenspatrone, sondern höchstens um zufällige Hauspatrone dreht, dass also aus der Stellungnahme des Honorius sich kein Schluss auf seine Zugehörigkeit zu einer der beiden Parteien ergibt.[4])

Dritte Personen, so lautet die Darstellung weiter im Prolog, befragten den Honorius um seine Ansicht in der Streitfrage. Seine Entscheidung erfolgte zuerst mündlich und auf Verlangen auch schriftlich in der Form der weitausgreifenden und prinzipiellen Untersuchungen des Buchs der zwölf Fragen. Die Entscheidung der Frage nimmt einen kleinen Raum ein. Im 6. Kapitel ist gesagt, dass es wie neun Chöre der Engel, so neun jenen gleichstehende Ordnungen von Auserwählten gebe. Die Apostel stehen auf gleicher Stufe wie die Seraphim. Deshalb überragt der hl. Petrus den Erzengel Michael.

Diese Entscheidung ist hineingestellt in eine fortlaufende Untersuchung über die ganz allgemeinen Themate der Schöpfung

---

[1]) M 172, 1230 C.

[2]) Meine Vermutung über diesen Thomas siehe oben S. 8.

[3]) Cf. Rupertus Tuit., In regulam S. Bened. 4, 1 M 170, 525 f. Zur Sache siehe auch Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1902, 4, 319.

[4]) Einen solchen Schluß wollte Jul. Dieterich aus dem Lib. XII quaest. ziehen (MG. Libelli de lite 3, 31), indem er Honorius als Kanonikus ansprach.

und ihres Zweckes, der in der Welt bestehenden Ordnung und Ordnungen und ihrer Beziehung zur jenseitigen Geisterwelt. Mit besonderer Betonung hebt Honorius immer wieder den Gedanken hervor, dass der Engelsturz, beziehungsweise die Ausfüllung der durch ihn verursachten Lücke in der Reihe der seligen Geister, nicht den Grund für die Erschaffung des Menschen bildete. Die Entscheidung der im Prologe der Schrift angedeuteten Frage bedeutete eine bestimmte Stellungnahme in theologischen Kontroversen, die zur Zeit des Honorius verhandelt wurden.*)

30. Quaestiones octo de angelo et homine.

Auch in dieser Schrift wie in der unmittelbar vorher besprochenen ist eine Anzahl theologischer Fragen zusammengestellt, nur fehlt diesmal der Hinweis auf einen bestimmten Anlass, auch sind sie ohne logischen Zusammenhang untereinander. Zunächst werden zwei in jener Zeit, wie es scheint, brennende Fragen gelöst, nämlich die schon aus der vorigen Schrift bekannte, ob der Mensch auch ohne den Engelsturz geschaffen worden wäre, und die weitere, ob die Menschwerdung Christi auch ohne die Sünde der Stammeltern stattgefunden hätte.

Die folgenden Untersuchungen gelten sodann weniger prinzipiellen Gegenständen, wie der vermeintlichen Leiblichkeit der Engel; der Frage, weshalb der Schöpfer den Menschenleib aus der Erde bildete; warum der Sturz der Engel ein endgültiger sei etc.

31. De animae exilio et patria.

Die Abhandlung ist wie der Liber duodecim quaest. einem Thomas, hier als optimus virorum angeredet, gewidmet. Der Prolog bietet dieselben Gedanken wie die Vorrede zur Scala coeli major. Wenn ich mich nicht täusche, so enthält die genannte Vorrede auch einen Hinweis auf die vorliegende Abhandlung (Vgl. Nr. 14). Alsdann hätte diese ihre Stelle vor der grösseren Himmelsleiter. Wie dem immer sein mag, eine nahe Beziehung der beiden Abhandlungen ist unbestreitbar.

Die Absicht des Honorius geht darauf, den inneren, d. i. geistlichen Menschen (interior homo) aus dem Elende, nämlich der Unwissenheit (ignorantia), zur Weisheit (sapientia) zu führen.

---

*) Vg. darüber das im dritten Kapitel dieser Schrift unter Nr. 4 Gesagte.

Der Weg dazu ist die Wissenschaft (scientia). Scientia enim in rebus physicis, sapientia vero consideratur in divinis.[1]) Die einzelnen Stationen auf dem Wege oder wie Honorius sich ausdrückt, die in geheimnisvoller Zehnzahl sich aneinanderreihenden Städte, die auf dem Wege passiert werden, bilden die artes. Offenbar die Zehnzahl veranlasst Honorius zu den sieben freien Künsten noch die Physik, Mechanik und Ökonomik zu fügen. Unter der Physik versteht er das Gebiet der beschreibenden Naturwissenschaften, unter der Mechanik die Handwerke und bildenden Künste. Von der Ökonomik sagt er, dass man durch sie zur Vorhalle des Vaterlands gelange. Denn sie ordne die Reiche und Würden, sie verteile die Pflichten und Stände; sie lehre, dass die zum Vaterlande Eilenden nach der Ordnung der Verdienste angegliedert werden den Ordnungen der Engel.[2])

Diese letzteren Gedanken lassen an Klarheit zu wünschen übrig, wie auch, wenn er mit einem Skotus entlehnten Ausdrucke sagt, dass man auf dem ganzen Wege nicht mit körperlichen Schritten, sondern mit den Affekten des Herzens fortzuschreiten habe.[3])

Im Allgemeinen aber ist der Gedanke deutlich, dass Honorius die natürlichen Wissenschaften als Vorstufen der Theologie betrachtet und sie als solche zu ihrem Rechte kommen lässt. Denn als Vaterland denkt er die heilige Schrift, in der eine vielfache Weisheit herrscht.[4])

Das Verhältnis der ganzen Schrift zu der Scala coeli major, die sich ihr wahrscheinlich unmittelbar anschloss, dürfte sich folgendermassen darstellen. In De animae ex. et p. will Honorius die einzelnen Wissenschaftsgebiete, die natürlichen in ihrer propädeutischen Bedeutung und das Theologische, aufweisen. In der Scala coeli major entwickelt er seine Erkenntnistheorie und zeigt, in welcher Stufenfolge das Erkennen als solches sich zu seiner höchsten Vollendung, gleichsam dem dritten Himmel, erhebt.

---

[1]) De animae ex. et p., c. 1 M 172, 1243 B. Cf. Joh. Scotus, De div. nat. 3, 3 M 122, 629 A.

[2]) l. c., c. g M 172, 1245 C.

[3]) Per hanc viam gradiendum est non passibus corporis sed affectibus cordis. l. c., c. 1 M 172, 1243 B; cf. Joh. Scotus, De div. nat. M 122, 629 A.

[4]) l. c., c. 12 M 172, 1245 C.

Zeit- und entwicklungsgeschichtlich entbehrt die Schrift nicht eines gewissen Interesses. Sie zeigt die tastenden, ungeklärten Versuche eines für das geistige Leben seiner Zeit besorgten Mannes um eine Systematisierung des Wissens, beziehungsweise um die Einteilung des gesamten Erkenntnisgebietes. Aber wie phantastisch und lose sind die Rahmen gefügt, wie ärmlich der Inhalt, den sie einschliessen! Was war überhaupt mit der ganzen Schrift gewonnen, wenn wir absehen von der einfachen Tatsache des entschiedenen Hinweises auf die Notwendigkeit der freien Künste und natürlichen Wissenschaften als Vorstufen für die Theologie?

Es ist indes notwendig auf solche Parallelen zu verweisen, um die Bedeutung zu ermessen, welche dem ersten Auftauchen von ähnlichen Werken peripatetischen Geistes zu gleicher Zeit zukommen. Oder erscheint nicht des Dominikus Gundissalinus Schrift De divisione philosophiae[1]) im Verhältnis zu dem schwachen Versuche eines Honorius in dem geistigen Leben um die Mitte des 12. Jahrhunderts wie eine machtvolle Strömung, welche ihre ganze Umgebung in ihrer Richtung in Bewegung setzt?

32. De libero arbitrio.

Die Widmung dieser kleinen Abhandlung ist an einen Propst (praepositus) — nur um einen solchen kann es sich handeln — Gottschalk gerichtet. Im Gespräche mit ihm ist sie inhaltlich gereift, er soll sie prüfen, seinen untergebenen Mitbrüdern soll sie eine nicht unwillkommene Gabe sein. Wo wir diesen Gottschalk und sein Kloster zu suchen haben, lässt sich aus Mangel an genaueren Angaben nicht feststellen.[2])

Honorius greift hier auf ein altes Thema zurück, das er bereits im Inevitabile behandelt hatte. Aber seine Ausführung hält sich diesmal frei von allen früher gemachten Abschweifungen. In aller Präzision gedenkt er der Fatalisten mit ihrer Läugnung der Willensfreiheit, und jener vernünftigen Philosophen, welche nach Darlegung der verderblichen Konsequenzen des Determinismus sich für eine freie Willensentscheidung des Menschen aussprachen.

---

[1]) L. Baur, Dominikus Gundissalinus De divisione philosophiae, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht etc., Münster 1903, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Bäumker und von Hertling IV, 2—3).

[2]) Vgl. oben S. 9.

Er zeigt sodann, wie in kirchlich-theologischen Kreisen ein genauerer Begriff, der Anselmische nämlich, von der Willensfreiheit formuliert wurde. Einige weitere zur Sache gehörige Bemerkungen bilden den Schluss, an den in der Ausgabe bei Migne eine Reihe den gleichen Gegenstand betreffender Väterstellen, von Augustinus und Hieronymus bis zu Petrus Damiani und Anselmus reichend, gefügt sind.

33. De vita claustrali.

Ein kurzer aszetischer Traktat, in dem das angeblich vom Herrn selbst eingesetzte Klosterleben in einer Zehnzahl von Vergleichen seinem Wesen und seiner Bestimmung nach dargelegt wird. Allenthalben finden sich Anklänge an sonstige Werke des Honorius, so dass die Ächtheit des Stückes ausser Zweifel steht.

34. De anima liber unus.

35. Dialogus ex opusculis Augustini lib. unus.

Schriften mit diesen Titeln werden dem Honorius von Trithemius zugeschrieben.[1]) Allein bereits Pez hatte richtig bemerkt, dass es sich hier um einen Irrtum handle, infolgedessen Trithemius aus dem einen Titel: De anima et de Deo, quaedam de Augustino excerpta, sub dialogo exarata (cf. Nr. 15) drei Schriften desselben Autors herausgelesen habe.[2]) Dagegen glaubte Denis aufgrund von Cod. Vindob. 597 s. 14 (bei ihm Nr. DLXXXIII) an der Existenz einer eigenen Schrift des Honorius de anima festhalten zu müssen,[3]) womit sich Stanonik einverstanden erklärt,[4]) ohne die Sache freilich genauer untersucht zu haben.

Denis liess sich offenbar durch die Einleitungsworte der ersten Schrift jenes Sammelkodex verführen, die ganze Schrift dem Honorius zuzuschreiben. Die Einleitungsworte beginnen nämlich mit dem Namen Honorius: Honorius papa dicit in mappa mundi: miserum est res propter nos factas cottidie speculare et cum iumentis insipientibus, quid sint, penitus ignorare. (Fol. 1). Die angeführten Worte, hier irrtümlich einem Papste zugeschrieben, entstammen der Epistola Christiani ad Honorium, welche der Imago

[1]) De script. eccl. c. 357.
[2]) Cf. Migne 172, 33.
[3]) Cod. mss. theol. bibl. Palat. Vindob. lat. etc. II, II, 1307 ss.
[4]) Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 6², 274.

mundi vorausgeschickt ist.[1]) Dieser nämliche Brief wie des Honorius Antwort darauf, musste dem Kompilator unseres psychologischen Traktats auch noch einige andere Phrasen leihen, mit denen er seine Einleitung ausstaffiert.[2]) Mit Honorius hat jedoch weder diese Einleitung noch der ganze Traktat weiter etwas zu tun. In der Einleitung sind nämlich unmittelbar nach Honorius Avicenna, Themistius, Averroes zitiert, Autoren, welche Honorius nicht kannte, ja nicht kennen konnte. Die Schrift selbst sodann verrät bereits ganz deutlich den Peripatetismus des 13. Jahrhunderts, auf dem vierten Blatt ist bereits die Ethik des Aristoteles zitiert, allenthalben bekundet sich eine auf peripatetischem Grunde erwachsene, so detailierte psychologische Kenntnis, wie sie Honorius in keiner seiner echten Schriften besitzt.

Eine Schrift De anima hat Honorius somit nicht verfasst und ebensowenig einen besonderen von Nr. 15 verschiedenen Dialogus ex opusculis Augustini.

36. Epistolarum ad diversos liber unus.

Auch dieser auf Trithemius zurückgehende Buchtitel verdient kaum Vertrauen. Die Briefe des Honorius, welche bisher bekannt geworden sind, stehen alle als Widmungsschreiben vor den bezüglichen Schriften. Es hätte keinen Zweck gehabt, sie zu einer Sammlung zu vereinigen. Von anderen Briefen des Honorius findet sich aber keine Spur.

37. Suum quid virtutis de virtutibus et vitiis.

Siehe Nr. 11 am Schlusse.

---

[1]) M 172, 119.

[2]) Vgl. M 170, 119:

Vgl. M 170, 119:	Cod. Vindob. 597 Fol. 1 a:
Quia ignorans cum ignorantibus ignorantiae tenebris involvor, idcirco moestam lugubremque vitam ut caecus ducere videor.	Quia ignorans cum ignorantibus tenebris ignorancie inuoluitur et mestam lugubremque vitam ducens cecus sponte factus cum brutis bestiis deputatur . . .
M. l. c.:	l. c. Fol. 1 b:
Quia improbus labor imo charitas vincit omnia, ad instructionem itaque multorum, quibus deest copia librorum, hic libellus edatur.	Et ut hoc possis hanc perlege sollicitus tabulam, in qua ad instructionem multorum, quibus deest copia librorum, anime et suarum potentiarum . . .

38. Utrum monachis liceat praedicare.

Ich füge hier dem Kataloge von den Schriften des Honorius, wie ihn Pez zunächst angelegt und neuestens Stanonik wieder aufgenommen hat, noch eine Nummer an. Nicht als ob alsdann alle die kleineren Stücke, welche die Handschriften unter dem Namen des Honorius überliefern, erschöpft wären,[1]) sondern weil gerade dieser kurzen Abhandlung eine gewisse Bedeutung mit anderen gleichartigen in der Zeitgeschichte zukommt und weil sie die Stellung des Honorius innerhalb der Parteiungen seiner Zeit zu illustrieren geeignet ist.

Im Anfang des 12. Jahrunderts lässt sich eine Wandlung im Lebensideal der Mönche wahrnehmen. Sie besteht darin, dass sie auch die praktische Seelsorge in den Kreis ihrer Tätigkeit zu ziehen trachteten. Dagegen erhoben sich nun aber nicht nur Bedenken aus den Kreisen der Ordensleute selbst,[2]) noch viel entschiedenere, ja eine wirkliche Gegnerschaft erwuchs den Mönchen, welche sich der Seelsorge zu widmen beabsichtigten, vonseiten des Weltklerus, der darin einen Eingriff in seine Rechte sah. Der Stimmführer der auf jene neue Wirksamkeit bedachten Mönche war Rupert von Deutz.[3])

Diese Spannung bestand indes nicht nur am Rhein, sondern in gleicher Weise, ja wie es scheint in gesteigertem Masse, auch an der Donau. Schon unter Bischof Hartwich I. von Regensburg (1105—1126) war sie soweit gediehen, dass auf einer vom Landklerus beschickten Kapitelsversammlung ein angeklagter Weltgeistlicher sich dadurch der Verhandlung entzog, dass er mit Rücksicht auf einen anwesenden Mönch sagte, die Sache eines

---

[1]) Dieterich veröffentlicht Libelli de lite 3, 34 eine kleine Abhandlung mit dem Titel: Utrum sit peccatum nubere vel carnes comedere. Ähnliche kleine Fragen finden sich noch öfter in den Handschriften mit Werken des Honorius zerstreut.

[2]) Ein Beispiel hiefür ist der Zeitgenosse des Honorius, Boto von Prüfening, welcher in seiner Schrift De statu domus dei klagt: noxiam singularitatem induci in monasteria videmus ab his, qui in monastico ordine curam animarum susceperunt. Er sagt: Vita monastica non practicae curis, sed theoricae studiis dedicatur. Max. Bibl. vet. Patr., Lugduni 1677, tom. XXI, 501 B; 502 A. Vgl. Endres, Boto von Prüfening und seine schriftstellerische Tätigkeit, Neues Archiv 30 (1905) 629 f.

[3]) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1902, 4, 319 f.

Klerikers dürfe in Gegenwart eines toten Mannes durchaus nicht verhandelt werden. Das Schlagwort lautete nämlich damals, dass der Mönch für die Welt tot sei und deshalb auch in der Kirche seinen Mund nicht zur Predigt öffnen dürfe.

Der Mönch Idung, fügt dem Bericht über das Erzählte die witzige Bemerkung an: „Nachdem man das vernommen hatte, geschah ein Wunder. Jener Tote stand auf und entfernte sich aus der Versammlung. Darnach aber nach Abfluss von drei Jahren nach dem Tode Bischof Hartwichs folgte als Bischof der Mönch Kuno, nach jenen ein toter Mann, in dessen Gegenwart und richterlicher Autorität alle Prozesse von jenen verhandelt wurden."[1])

Bischof Kuno (1126—1132) nun war der intimste Freund und Gesinnungsgenosse von Rupert von Deutz. Mehrere Schriften des letzteren entstanden auf Anregung Kunos und sind ihm gewidmet. Ganz bezeichnend für seine Gesinnung ist, dass er in der kurzen Zeit seiner Regierung mehr als ein halbes Dutzend Klöster und Stifter wieder aufleben liess oder neu errichtete. Wie sehr er darauf bedacht war, gerade dem Regularklerus Stellung und Autorität in der unter ihm stehenden Geistlichkeit zu verschaffen, geht daraus hervor, dass er unmittelbar nach seinem Regierungsantritt den berühmten Gerhoh, damals noch Mitglied der Augustinerchorherren von Rottenbuch, nach Regensburg an seine Seite berief. Es ist bekannt, dass letzterer als eines seiner mit grösster Energie verfolgten Lebensziele betrachtete, den gesamten Klerus zum „apostolischen Leben" zu reformieren, d. h. allenthalben auch im Seelsorgsklerus die den Klöstern nachgebildete vita communis einzuführen. Und nicht minder bekannt ist, dass Gerhoh auf Bitten und Befehl Kunos seine jenes Ziel besonders ins Auge fassende literarische Tätigkeit begann.[2])

Wenn nun unter den Ordensleuten Regensburgs sich ein Schriftsteller wie Honorius befand, wird sich Kuno nicht auch seiner bedient haben? Wie dem immer sein mag, so bleibt es jedenfalls eine merkwürdige Tatsache, dass des Honorius Abhandlung über das Thema: Quod monachis liceat praedicare in den

[1]) Idungi Argumentum super quattuor quaestiones Pez, Thes. an. noviss. II, I, 528 f.

[2]) Cf. Gerhoh, Liber de aedificio Dei, Prol. Pez, II, II, 229; M 194, 1190 D; Libelli de lite 3, 138.

Handschriften eine bisher noch nicht veröffentlichte Schrift gleichen Inhalts von Rupert von Deutz vorausgeht. Die Arbeit von Honorius ist nur eine erweiterte Paraphrase der von Rupert gebotenen Vorlage. Diese letztere entstand wahrscheinlich auf ähnliche Weise wie ein uns erhaltener Brief Ruperts an Abt Everard von Brauweiler, nämlich infolge einer den Gegenstand betreffenden Anfrage an Rupert, welche bei den angedeuteten Beziehungen zwischen Regensburg und Deutz während der Regierungszeit von Bischof Kuno leicht erklärlich ist. In dem soeben erwähnten Brief Ruperts sagt der Verfasser am Schlusse: de hac ipsa re olim proprium fecimus opusculum, quod nunc ad manus non habemus, ut vestrae charitati transmittere possimus.[1]) Ob hier unsere mit der Abhandlung des Honorius auftretende Schrift gemeint ist oder der (bereits gedruckte) Dialog: Altercatio monachi et clerici quod liceat monacho praedicare,[2]) lässt sich nicht entscheiden.[3])

Der Traktat des Honorius nun gibt sich wie die Mehrzahl seiner Schriften als Antwort auf eine von Brüdern gestellte Anfrage zu erkennen. Denn das Thema trägt an der Spitze die Worte: Fratres Honorio salutem, und die Bearbeitung desselben beginnt mit Responsio.

Der Inhalt der Schrift ist kurz folgender. In der Kirche bestehen mehrere Stände, der klerikale oder geistliche und der laikale oder weltliche. Weiterhin ist zu unterscheiden das aktive und kontemplative Leben, sowie das mönchische und reguläre Ordensleben, nämlich die beiden Orden der Benediktiner und Augustiner (Augustinerchorherren). In beiden Orden nun, hiemit rückt Honorius der Beantwortung des Themas näher, gibt es Kleriker. Der Bischof ordiniert sie hier und dort in ganz derselben Weise. Was speziell den Mönchsorden betrifft, so haben die Ordinierten in demselben von jeher von ihren klerikalen Rechten Gebrauch gemacht. Überhaupt gilt, dass alle Priester, ja überhaupt alle Kleriker in den neun Rangstufen, mögen sie was immer für einer sonstigen Ordnung angehören, ihr klerikales Amt unterschiedslos ausüben dürfen. Die Priester dürfen also Messe lesen, predigen, taufen, die Beichtenden annehmen etc. Ihrer Ordens-

[1]) Ruperti Epist. ad Everardum M 170, 544 B.

[2]) M 170, 537 ff.

[3]) Die Abhandlungen Ruperts und Honorius sind im Anhang unter Nr. IV und V mitgeteilt.

stellung nach sind sie den Gehorsam gegen die Regel schuldig, ihrem klerikalen Amte nach sind sie an die kanonischen Vorschriften gebunden.

Hiemit wäre das Thema für Honorius eigentlich erschöpft gewesen. Allein er fügt dem Gesagten noch einige Gedanken an, durch die er aus der bisherigen Defensive gleichsam in die Offensive übergeht. Gerade vonseiten der Gegner des kanonischen, nämlich des gemeinsamen Lebens waren die heftigsten Angriffe auf die Seelsorgetätigkeit der Ordensleute erfolgt. Honorius wendet nun die Sache so, dass er gegen sie Bedenken erhebt, dass er ihnen unkanonisches Leben zum Vorwurf macht. In diesem Sinne nämlich ist der Satz zu verstehen, womit er seinen Schlussabschnitt einleitet. „Aber auch das, so sagt er hier, ist ganz besonders hervorzuheben, dass im klerikalen Stand nur die eigentlich kanonisch genannt werden, welche unter einem Vorstande und unter einer Regel stehen; aber acephali, welche keiner Vorstandschaft untergeordnet sind." Dieser Gedanke ist nicht weiter ausgeführt. Aber die Art der Aussprache lässt nicht undeutlich erkennen, dass Honorius gleich Gerhoh das kanonische, d. i. das gemeinsame Leben der Geistlichen unter einem Oberen als allgemeine Norm anerkannt wissen will.

Honorius schliesst damit, dass er die Lebensform des Mönchsordens als die höchste hinstellt, höher als das gewöhnliche kanonische Leben, aber auch höher als das reguläre Leben der Augustinerchorherren. Wer dieser Lebensform Eintrag tue, entferne sich von der Gemeinschaft mit Christus.

Dieser kleinen Abhandlung kommt um deswillen ein ganz besonderes Interesse zu, weil sie über eine bisher nicht erklärte Tatsache in den Schriften des Honorius völlig klares Licht verbreitet. Fast in allen Prologen und Begleitschreiben seiner Schriften wendet sich Honorius klagend gegen Neider und Widersacher. Regelmässig nennt er die invidia, welcher er und seine Schriften ausgesetzt sind und noch mehr ausgesetzt wären, wenn er nicht aus Klugheit sich als Autor im Verborgenen halten würde. Ganz besonders schildert er die ihm drohenden Verfolgungen in den Einleitungssätzen zum Offendiculum.[1])

Unmöglich kann es sich hier nur um Gegensätze rein theoretischer Art, im Bereiche der Schule, des literarischen Geschmacks

[1]) Libelli de lite 3, 38 s.

und Schaffens handeln, wie Sauer glauben möchte.[1]) Es ist in der Tat der politische und noch viel mehr der kirchliche Standpunkt von Honorius ausschlaggebend für seine Gegner. Ganz besonders aber seine Stellung aufseiten derer, die für die Rechte der Mönche kämpften und den Klerus zum kanonischen Leben zu bringen trachteten. Honorius ist hierin ein Leidensgenosse des übereifrigen Propstes von Reichersberg, von dem es bekannt ist, wie sehr er verfolgt wurde und dass gerade auch seine schriftstellerische Tätigkeit für ihn ein Grund der Verfolgung durch den weltlichen Klerus wurde.[2])

---

[1]) Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg 1902, 19.

[2]) . . . pro quibus (opusculis) persecutionem patior a saecularibus clericis. Gerhoh, Dialogus de differ. clerici saec. et regul. Pez II, II, 442 B; Libelli de lite 3, 204. Vgl. auch den Schluß der angeführten Schrift: ita circumvallatus ab inimicorum grege numeroso, ut in proximis te (Innocenz II.) veniente ad Leodicensem urbem non ausus fuerim venire ad visendam tuam, Pater, praesentiam desiderabilem. Pez l. c. 501 A. Libelli de lite 3, 238. Vgl. auch Janner, Gesch. d. Bisch. von Regensburg, Regensburg 1884, 2, 31.

Drittes Kapitel.

Stellung des Honorius innerhalb der Philosophie und Theologie seiner Zeit.

Wenn das Verhältnis des Honorius zur Philosophie richtig beurteilt werden soll, darf nicht vergessen werden, dass er in erster Linie Theologe war und dass er als solcher vor allem praktische Ziele verfolgte. Die sittliche Erneuerung des Klerus, seine Tüchtigkeit für die Aufgaben der Seelsorge, namentlich für das wichtige Amt der Predigt, sein Verständnis für die tiefe Symbolik der kirchlichen Liturgie lagen ihm in ganz besonderer Weise am Herzen. Aber er war dabei ganz von der Überzeugung durchdrungen, dass das geistliche Leben sich unmöglich heben und steigern lasse, ohne ihm geistigen Anregung, Nahrung und Frische zu verleihen, daher sein beständiger, uns mit Bewunderung erfüllender Kampf gegen die Unwissenheit des Klerus, der er durch Schreiben und Abschreiben von Büchern zu begegnen sucht, der er entgegenarbeitet auf allen Gebieten des damaligen Wissens. Es ist ein schöner Gedanke, dem er in der Überschrift einer seiner Abhandlungen und zu Anfang derselben Ausdruck gibt: „Wie für das Volk Gottes Babylonien das Exil, Jerusalem aber das Vaterland war, so ist das Exil des inneren Menschen die Unwissenheit, das Vaterland aber die Weisheit . . . Der Weg von diesem Exile zum Vaterland ist die Wissenschaft. Die Wissenschaft bezieht sich nämlich auf die natürlichen Dinge. Die Weisheit aber wird erfunden in den göttlichen.“[1])

---

[1]) Scientia enim in rebus physicis, sapientia vero consideratur in divinis. Per hanc viam gradiendum est non passibus corporis sed affectibus cordis. De animae ex. et patria c. 1 M 172, 1243 AB. Das sind die Gedanken und teilweise auch die Worte des Skotus. Vgl. Rationis duplex species arridet, una sapientia, altera

In völliger Übereinstimmung damit steht der von da an öfter auch von anderen ausgesprochene Gedanke, den er seinem intimen Freunde Christian in den Mund legt: „Es erscheint erbarmungswürdig, die Dinge, welche unsertwegen gemacht sind, täglich zu schauen und mit den unvernünftigen Tieren in gänzlicher Unwissenheit darüber zu sein, was sie sind.“ [1]) Dieser Gedanke bestimmt ihn, das positive Wissen der damaligen Zeit kurz zusammenzufassen und in der Imago mundi eine Erklärung der Welt wie in einem kleinen Gemälde (expositionem orbis quasi in tabella) zu entwerfen.

Erfinderisch war Honorius in dem nicht, was er Wissenschaft nennt. Er war es sowenig, wie seine ganze Zeit. Als providentielle Aufgabe des Mittelalters inbezug auf Wissenschaft und Weltweisheit stellt sich dar, das ganze geistige Gut des Altertums wieder aufzunehmen und dem grossen Organismus der einen christlichen Weltanschauung einzuverleiben. Die Fortschritte auf den natürlichen Erkenntnisgebieten im Mittelalter waren bedingt durch das Zurückgreifen auf das Altertum. Das Altertum erlebte so im Mittelalter eine beständige Wiedergeburt. Gerade am Ende der Laufbahn des Honorius bereitete sich wieder eine derartige Etappe der mittelalterlichen Renaissance vor in dem Enthusiasmus für die Alten, wie ihn ein Abälard in sich nährte, in dem Einfluss, welchen französische Philosophen der Denkweise Platos verstatteten, wodurch nun neuerdings die beiden grössten philosophischen Systeme des Altertums, das platonische und aristotelische, in unmittelbare Nähe rückten. Denn eben begann von Spanien her die peripatetische Philosophie in bisher nicht gekanntem Umfang sich in die mittelalterliche Denkweise hinein Bahn zu brechen. Eine notwendige Voraussetzung für den Aufschwung, welchen das geistige Leben um die Mitte des 12. Jahrhunderts aufgrund namentlich der peripatetischen Philosophie zu nehmen begann, war eine

---

scientia. Sapientia namque proprie dicitur virtus illa, qua contemplativus animus . . divina . . considerat . . . Scientia vero est virtus, qua theoreticus animus . . de natura rerum . . tractat. De divisione nat. 3, 3 M 122, 629 A. — Tota humanae naturae numerositas naturali appetitu obviam diligenti se et ad eam venienti exit non gressibus corporis sed affectibus mentis. Joh. Scotus, De div. nat. 5, 38 M 122, 1011 C.

[1]) Epistola Christiani ad Honor. M 172, 119.

andere Stimmung und Wertschätzung gegenüber den Alten und ihren Leistungen, als sie bisher vielfach bestanden hatten, auch eine andere Stimmung für das Wissen als solches. Letzteres musste die Geltung eines an sich Wertvollen und Berechtigten erlangen, das seinen Existenztitel nicht erst von der Theologie zu erborgen brauchte. Von den alten Heiden aber musste zur Anerkennung kommen, dass sie trotz ihres Wandels ausserhalb der Lichtbahn der Offenbarung durch die von Gott verliehene Kraft ihres Geistes ewig dauernde Werte an Erkenntnis und Wahrheit an den Tag legten.

Honorius zeigt von dieser Wendung der Dinge noch keine Spur. Er gehört noch wesentlich einer älteren Richtung und Schule an, wie sein Verhältnis zu den Alten dartut.

1. Das Verhältnis zu den Alten.

Honorius kennt kein höheres aber auch gar kein anderes Ziel des Menschen als das Heil der Seele. Was nicht direkt jenem Ziele zusteuert, ist ihm vom Übel. Neben jenem höchsten geistlichen Kulturzwecke scheint jeder andere sein Recht zu verlieren. „Ich mag nicht denken, sagt er, an die grosse Zahl jener Wahnbefangenen, die sich nicht schämen, die verwunschenen Truggebilde der Dichter und die verfänglichen Fragen der Philosophen mit dem Aufgebote aller Kraft zu erforschen. Denn was nützen der Seele Hektors Kampf oder die Untersuchung Platos oder die Gesänge Maros und die Possen eines Naso. Sie seufzen jetzt alle mit ihren Gesinnungsgenossen im Kerker des höllischen Babylon unter der grausamen Herrschaft Plutos.“ [1])

In dem empfehlenden Begleitschreiben zu seinem Speculum ecclesiae wendet er sich an „die in der Charybdis der Weltweisheit sich Mühenden“ und sagt, dass dieses Werk nicht für sie geschrieben sei. „Jene, welche die wahnwitzigen Possen weltlicher Studien lieben, mögen Plato lesen; jene, welchen das Spotten Vergnügen macht, mögen den Aristoteles studieren; die Freunde des Kampfes haben den Maro, die der Lust Frönenden den Naso; die Unfriedlichen stachelt Lukanus und Statius an; die Leichtfertigen unterweist Horaz und Terenz. Aber weil ihre Namen aus dem

---

[1]) Praef. in Gemmam animae M 172, 545.

Buche des Lebens getilgt sind, so will ich ihrer nicht eingedenk sein mit meinen Lippen.“[1])

Der Gedanke ist: die alte Literatur, die schöne wie die ernst wissenschaftliche, ist sündhaft und vom Übel. Die alten Autoren haben ihr Lebensziel verfehlt. Das ist stets das zweite Wort, auch da, wo er ihre Verdienste ausdrücklich anerkennt. Auch die angesehensten Philosophen des Altertums bilden hievon keine Ausnahme: Plato, exundans fluvius humanae sapientiae, Aristoteles, torrens argutae sapientiae, per saecularem prudentiam sortiti sunt miseriae et aeternae perditionis insipientiam.[2])

Wie fern steht diese Stimmung von jener späteren, aber immerhin noch mittelalterlichen, gemäss der der Pinsel des Malers die beiden antiken Geistesheroen als Trabanten des Fürsten der Scholastik, wenn auch ohne Nimbus, auf den Altar erhob!

In seiner Hoheliederklärung legt Honorius die Worte der Braut: In lectulo per noctem quaesivi, quem diligit anima mea (Hohel. 3, 1) dem Heidentum, der Tochter Babylons, wie er sich ausdrückt, in den Mund. Die Nacht ist die Weltweisheit mit ihrem Dunkel verworrener Fragen. Das Heidentum fand keinen sicheren Weg zur Wahrheit, es fand nicht das höchste Gut und die wahre Glückseligkeit. Die Philosophen brachten es nur zu einem dubium dogma.[3])

Aber dennoch wandeln sie im Gefolge der Braut auf ihrem Wege zu Gott hin oder vielmehr sie gehen der Braut voran, sie zu führen. Aber nicht auf einem edlen Lasttiere reitet die von den Philosophen geleitete Tochter Babylons ihrem Bräutigam entgegen, sondern auf dem unschönen, höckerigen Kamele, in dem Honorius wenig schmeichelhaft geradezu ein Bild der alten Weltweisen selbst sieht.[4])

---

[1]) Et ideo, qui naenias opinionis mundanae dispositionis (? disquisitionis) amplectuntur, legant Platonem etc. M 172, 186 D.

[2]) Spec. eccl. M 172, 1062 B.

[3]) Expos. in Cant. Cant. M 172, 397 ff.

[4]) Venit autem vecta in camelis, quia docta a philosophis, qui ad utiles artes docendas ut cameli ad onera portanda habiles sed peccatis distorti erant et difformes. l. c. 352 D. Der Darstellung im Texte entspricht mehr die mittelalterliche, noch dem 12. Jahrhundert angehörige Buchillustration zu jener Stelle. Siehe die Darstellung der Filia Babylonis aus clm 4550 am Schluße meiner Schrift: Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis, Kempten 1903.

So sind die alten Philosophen trotz des Spottes, der ihnen von Honorius widerfährt, doch nicht ohne alle Beziehung zur Gotteserkenntnis und zum Heile. Ja, er geht soweit, dass er auch bevorzugte Repräsentanten des Heidentums Träger göttlicher Offenbarungen sein lässt. Allerdings denkt er dabei nicht, wie es früher und später geschehen ist, an die Philosophen, sondern an die Sibyllen.[1]) Bei seiner Grundstimmung gegenüber den alten Weltweisen sehen wir Honorius wieder angelangt, wenn er sie im Anschluss an Isidor von Sevilla geradezu als die Patriarchen der Häretiker hinstellt.[2])

2. Verhältnis zu den freien Künsten.

Bei seiner kompilatorischen Art zu arbeiten bringt es Honorius zu keiner völlig abgeglichenen Stellungnahme gegenüber dem Geistesleben der Alten und seinen Repräsentanten. Im Ganzen herrscht bei ihm jedoch eine gewisse gegensätzliche Stimmung vor. Da aber die Tatsachen und die Praxis noch stets eine grössere Macht bewährten als Stimmungen und Theorien, so musste sich auch er damit zurecht finden, dass der höhere Unterricht in der ganzen christlichen Vorzeit und auch zu seiner Zeit auf der Grundlage der Alten ruhte. Das Thema dieses höheren Unterrichts nennt er, wie wir oben hörten, die „Wissenschaft" oder, wie er ebenfalls sagt, die Philosophie. Letztere bildet nach ihm nämlich das gemeinsame Gebiet für die ganze weltliche Literatur, für die freien Künste, die philosophischen und die schönen Schriftsteller. Diese heidnischen Schriftsteller insgesamt sind die Werkzeuge für das Studium der heiligen Schrift trotz des giftigen Stachels, der ihnen in der Richtung auf das weltliche Leben innewohnt.[3])

---

[1]) Spiritus sanctus hoc (Empfängnis und Geburt Christi) per utriusque populi aptas personas praecinuit, ut quandoque ora gentilium vocibus prophetarum consonarent. Variae Quaestiones, Cod. Mellic. 850 (P 40) Fol. 101.

[2]) Philosophi patriarchae haereticorum. De haeres. M 172, 255 B; cf. Isidor. Etymol. 8, 6, 22 M 82, 307 C. Cf. Honor. Specul. eccl. M 172, 1063 D und 1065 A.

[3]) Omnes enim seculares libri de fonte phylosophie uelut quidam riui emanantes in tria deriuantur, dum in Artes et Phylosophos et Auctores determinantur. Artes autem sunt Grammatica, Rethorica, Dialectica, Arithmetica, Musica, Geometria, Astronomia. Phylosophi Plato,

Die Bedeutung der heidnischen Literatur für das theologische Studium findet in gleicher Weise wiederholt Anerkennung. Aber fast regelmässig glaubt Honorius wie seine gleichzeitigen Gesinnungsgenossen sich ob eines solchen Zugeständnisses an das Heidentum entschuldigen zu müssen. So lesen wir in einer der Predigten des Speculum ecclesiae: „Nicht nur, Geliebteste, die heiligen Aufzeichnungen führen uns zum ewigen Leben, sondern es unterrichten uns auch die Schriften der Heiden, aus denen einiges zur Erbauung vorgebracht werden soll. Und damit niemand daran einen Anstoss nehme, möge auf das Beispiel heiliger Autorität verwiesen werden." Er erinnert dann an die Söhne Israels, welche die Ägypter beraubten und Gold, Silber, Edelsteine und die kostbaren Stoffe, die von ihnen herrührten, zum Bau des heiligen Zeltes verwendeten. So machen es jene, meint er, welche philosophische Beweise zur Erbauung der Kirche benützen und die brauchbaren Gedanken der Philosophen zur Aufmunterung der Mitmenschen mitteilen. Er erinnert ferner an die „schöne kriegsgefangene Frau im Deuteronomium (21, 11 ff.), der das Haupthaar geschoren und die Nägel beschnitten werden. Mit ihr vergleicht er eine schöne, den Heiden entlehnte Sentenz. „Wir müssen ihr Nägel und Haare abschneiden und sie uns so zu eigen machen, weil wir das Überflüssige und gegen den Glauben Verstossende verachten müssen, das gut Gesagte und mit unserem Glauben Vereinbare zur Unterweisung der Gläubigen unseren Büchern einverleiben." [1]) Es sind die zwei klassischen, bereits den Vätern[2]) geläufigen Beispiele, welche im früheren Mittelalter stets wiederkehren, so oft es sich um den Nachweis der Erlaubtheit handelt, das geistige Gut der Alten sich anzueignen. So steht für Honorius nichts im Wege, die freien Künste, welche von den

---

Tullius, Macrobius et similes eorum. Auctores uero Maro, Naso, Statius et alii consimiles illorum. Hi quidem sunt diuine pagine instrumenta, sed secularis uite uenenifera incitamenta. Summa totius, Cod. Vindob. 382 fol. 1.

[1]) Speculum eccl. M 172, 1056 C — 1057 B. Die weltliche Wissenschaft erscheint als ein superfluum bei Petr. Damiani, Sermo VI. de s. Eleuchadio, M 144, 540 D, bei Manegold, Opusc. contra Wolfelmum c. 5 M 155, 155 C.

[2]) Augustinus, De doctrina Christ. 2, 40 (ed. Tauchn., Lips. 1865, p. 74); Hieronymus, Epist. ad Magnum, M 22, 665 s.

Alten begründet und von der christlichen Vorzeit dem höheren Unterricht angepasst worden waren, in ihrem Rechte anzuerkennen. Sie sind ihm der Inbegriff jener Wissenschaft, welche, wie oben bemerkt, die Vorstufe zur Weisheit bildet.

In seiner Schrift De animae exilio et patria geht Honorius in Kürze auf die einzelnen dieser freien Künste ein, aber in einer so allgemeinen und seltsam phantastischen Art, dass sich daraus für seine Stellungnahme zu den schwebenden Fragen der Zeit keine Anhaltspunkte ergeben. Er vergleicht die freien Künste mit Städten, welche der nach der Weisheit, d. i. nach theologischer Erkenntnis trachtende, auf seinem Wege der Reihe nach passiert. So nennt er die Dialektik die dritte der Städte, mit vielen Vorwerken von Fragen bewährt. Sie nimmt die Ankömmlinge durch die fünf Tore der Universalien in sich auf. Die Burg dieser Stadt ist die Substanz, die sie umgebenden Türme sind die neun Accidentien. Die Dialektik versieht die Wandernden mit dem kategorischen und hypothetischen Syllogismus als mit vortrefflichen Waffen u. s. f. Zum Schlusse sagt er, dass in dieser Stadt die Reisenden gelehrt werden, den Häretikern und anderen Feinden mit den Waffen der Vernunft Widerstand zu leisten.[1])

Aus dem Gesagten ist das Eine ersichtlich, dass das Interesse des Honorius für die herkömmliche Dialektik in ihrer propädeutischen und apologetischen Bedeutung für die Theologie sich erschöpft. Daher könnte die Geschichte der Philosophie sich sofort von ihm verabschieden, wenn er nicht doch mehrmals den Anlauf dazu genommen hätte, abgesehen von dem dialektischen Schulbetrieb seiner Zeit, sich zur Höhe philosophischer Spekulation zu erheben.

Indes viel bemerkenswerter als seine theoretischen Erörterungen über die Dialektik, ist ihre praktische Verwendung bei ihm. Hauck will bereits in den exegetischen Schriften des Honorius das dialektische Moment vertreten finden.[2]) Indes tritt es hier nicht einmal in dem Masse und sicher nicht in der Originalität hervor wie bei einem Lanfrank.[3]) Die Exegese des Honorius zeichnet sich der unmittelbaren Vergangenheit gegenüber durch grösseren

[1]) De animae exilio et patria c. 4 M 172, 1244 A.
[2]) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1903, 4, 428 f.
[3]) Siehe meine Abhandlung „Lanfranks Verhältnis zur Dialektik", Katholik 1902, I, 215 ff.

Reichtum an Phantasie, durch weiter ausgedehntes Allegorisieren und Symbolisieren aus. Ganz charakteristisch hiefür ist seine Hoheliederklärung, die soviel Anerkennung fand zu seiner Zeit. Was in seinen Kommentaren jedoch an die Dialektik erinnert, erweist sich als Nachklang der von ihm benützten Quellen aus älterer Zeit. In dieser Beziehung bekundet er in seiner Psalmenerklärung eine ganz besondere Abhängigkeit von Cassiodor. Dieser legt einen starken Nachdruck auf das dialektische Rüstzeug, auf Begriffsbestimmung und Einteilung, auf die schulmässigen Kategorien oder Gesichtspunkte der Betrachtung etc.[1]) Die Verweise auf die logischen und rhetorischen Formen und Figuren, welche in den ältesten Handschriften der Psaltererklärung des Honorius sich finden, sind Cassiodor entlehnt. Durch Cassiodor ist auch die von Hauck (S. 429) angeführte Stelle über den Syllogismus in der Erklärung des ersten Psalms bei Honorius bedingt. Honorius hat ihr nur, phantasievoll wie er war, den Gedanken hinzugefügt, dass die Syllogismen in der heiligen Schrift verborgen sind, wie der Fisch im tiefen Wasser; wie der Fisch aus dem Wasser, so muss der Syllogismus aus der heiligen Schrift zum Nutzen der Menschen hervorgezogen werden.[2])

Dagegen verrät nun Honorius in der Tat in seinen dogmatischen Abhandlungen die neuerdings in Aufschwung gekommene dialektische Methode und zwar bereits in seinen frühesten Schriften, so im Elucidarium,[3]) Inevitabile,[4]) Offendiculum. Sie kündigt sich an in der Verwendung der syllogistischen Form in Darstellung und Beweisführung. Welchen Wert die Zeit des Honorius dieser Methode beimass, geht daraus hervor, dass in den ältesten Handschriften von Werken des Honorius das Vorkommen eines Syllogismus vielfach eigens angemerkt ist.[5])

---

[1]) Cf. De schematibus, tropis et quibusdam locis rhetoricis s. Scripturae, quae passim in Commentario Cassiodori in Psalmos reperiuntur. M 70, 1269 ss.

[2]) Honor., Expos. in Ps., M 172, 279 C. Die betreffende ausführlichere Stelle bei Cassiodor., Expos. in Psalter., M 70, 29 C.

[3]) Cf. M 172, 1111 D; 1133 D f.

[4]) Cf. M 172, 1200 B C; 1202 B; 1203 C; 1204 B.

[5]) Siehe die Neuausgabe des Offendiculum in Libelli de lite 3, 43. 49 f.

Am deutlichsten ausgeprägt findet sich die Methode in den späteren Abhandlungen des Honorius, namentlich in einzelnen kleinen, bisher nicht gedruckten Traktaten.[1])

Einen auffälligen Gegensatz zur richtigen Handhabung des syllogistischen Verfahrens durch Honorius bildet sein Unvermögen der streng durchgeführten logischen Einteilung eines Themas. Dieser Mangel haftet ihm an vom Anfang bis zum Ende seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Anstelle der logischen Einteilung wählt er in De cognitione vitae das anschauliche Bild von der Erbauung und Besteigung eines Turmes, auf dessen oberster Spitze Gott thront.

Die syllogistische Methode überkam Honorius ohne allen Zweifel aus der Schule des hl. Anselm. Dieses steht um so fester, da Honorius auch inhaltlich in seinen Schriften von Anselmus abhängig ist. Durch Honorius hat die Methode und die Lehre Anselms auf die Theologie Deutschlands eingewirkt.[2])

3. Philosophische Anschauungen.

Dem kühnen Gedankenbau, welchen Johannes Skotus Eriugena im 9. Jahrhundert in De divisione naturae aufgrund der Gleichstellung von Vernunft und Autorität aufgeführt hatte, stellten die beiden folgenden Jahrhunderte keine ebenbürtige Leistung an die Seite. Mit einem gewissen Misstrauen sehen die kirchlich gesinnten Männer auf das natürliche Organ der Wissenschaft, die Vernunft, und nicht minder auf jenes Gebiet, auf das es in erster Linie als seine Übungsstätte angewiesen war, die Dialektik. Am Beginn des 11. Jahrhunderts weist ein Fulbert von Chartres die selbständigen Regungen der Spekulation mit dem Worte zurück: Altiora te ne quaesieris (Eccli. 3, 22),[3]) und allenthalben vernehmen wir das Echo davon bis zum Anbruch eines neuen Jahrhunderts. Noch ein Lanfrank, mit dem man alten Überlieferungen zufolge gern eine neue geistige Regsamkeit und Richtung beginnend denken möchte, wagt sein geistiges Auge keinen Moment von der Spur der heiligen Schrift und der Väter loszulösen, um vertrauend seine eigene Sehkraft zu erproben. Die Dialektik war in den letzten Zeiten in solchen Misskredit bei allen Rechtgläubigen gekommen,

[1]) Quaestio de deo utrum localis sit, Quaestio utrum deus ubique sit, Quaestio utrum anima localis sit. Clm 22 225 Fol. 46 s.

[2]) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 4, 430.

[3]) Epist. V., M 141, 196 C.

dass sie Lanfrank nur dort auf theologischem Boden anzuwenden wagt, wo er ihre Formen mit autoritativem Inhalt zu erfüllen vermag, um so den Schein zu verhüten, als verstatte er ihr ein eigenes Recht auf fremdem Grunde. So war allerdings seine Verwendung der Dialektik mehr ein tegere artem, eine Verhüllung und Bindung der Vernunftwissenschaft, als eine Entbindung und Befreiung.[1])

Um so mehr muss es auffallen, dass gerade aus seiner Schule der Begründer der mittelalterlichen Spekulation unmittelbar und in fertiger Gestalt hervorgeht. Der Übergang ist so plötzlich, der Abstand zwischen Anselm und Lanfrank so gross, dass man sich unwillkürlich frägt, von welcher entfernteren Triebkraft der Geistesflug dieses Mannes getragen wurde. Was wäre natürlicher als an den Schotten Johannes zu denken, dessen Gedanken in der Tat da und dort, bei einem Berengar von Tours und Gerbert von Aurillac, immer wieder aufglimmend ihr Fortleben bekundeten. Es hat denn wirklich an Versuchen nicht gefehlt, die Anschauungen eines Anselmus und Skotus möglichst nahezurücken. Ein Rousselot[2]) vermochte indes doch nur gewisse parallele Gedankenrichtungen aufzuweisen, nicht aber einen kausalen Zusammenhang zwischen der Philosophie des Eriugena und dem Denken des Anselmus. Der Platonismus des letzteren kann auch aus anderen Quellen entsprungen sein. Jedenfalls bleibt es einstweilen fraglich, ob Eriugena dem hl. Anselmus irgendwelche Anregung gegeben hat.

Honorius gehört bereits der neuen durch Anselmus eingeleiteten Epoche in der Frühzeit der Scholastik an. Er ist zur Schule des Anselmus zu rechnen nicht nur mit Rücksicht auf die ganze Geistesrichtung, sondern auch auf die vielfache Abhängigkeit von dessen Werken. Seine Stimmung gegenüber den Alten bekundet zwar, dass er dem 11. Jahrhundert näher steht als dem 13., auch hat er das Vorurteil gegen die weltliche Wissenschaft und deren Stimmführerin, die Dialektik, noch nicht gänzlich überwunden.[3]) Dagegen klingen nun die Einleitungsworte zu einer seiner späteren

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Lanfranks Verhältnis zur Dialektik", Katholik 1902, I, 224.

[2]) Études sur la philosophie dans le moyen-âge, Paris 1840, t. I chap. 7. Vgl. W. Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie, Prag 1863, 315.

[3]) Saecularis sapientia se sumentes dementat et inflat ut dialectica. Exp. in Cant. Cant. M 172, 361 D.

Schriften, zur Clavis physicae, bereits wie eine entschiedene Absage gegen die ältere Zeit. Der Grund, weshalb er die Clavis physicae veröffentlicht, ist die Wahrnehmung, dass er nicht nur die Ungelehrten sondern auch die im Ansehen höchster Weisheit Stehenden zu sehr vom Wege der natürlichen Betrachtungsweise (physica ratio) abweichen sieht. Er will diesem Mangel begegnen und jene, die sich ihm anschliessen, auf den rechten Weg bringen, indem er zeigt, was er, wenn auch nicht ohne Einfluss göttlicher Erleuchtung, so doch auf dem Wege der Vernunfterkenntnis geschaut hat.[1]) Das völlig Überraschende hiebei ist, dass er zu diesem Zwecke auf Eriugenas Hauptwerk zurückgreift und es seinem wesentlichen Inhalte nach für seine Zeitgenossen noch einmal publiziert.

Die ganze Art, wie Honorius in seiner Clavis physicae seine Zeitgenossen mit dem wesentlichen Inhalt des Hauptwerks von Johannes Skotus Eriugena bekannt macht, lässt erkennen, dass er diesen Schritt nicht ohne ernstliche Überlegung und ohne sich über entgegenstehende Bedenken Rechenschaft gegeben zu haben, wagte. Lange vorher hatte er jenes Werk bereits gekannt und in einzelnen Teilen benützt. Dass er es aber seinem wesentlichen Inhalte nach mitteilt, ist ein Beweis dafür, dass er sich mit nicht wenigen Gedanken desselben einverstanden erkennt. Es ist nun allerdings richtig, dass Honorius zuweilen fremde Geistesprodukte lediglich als Abschreiber und ohne in ein inneres Verhältnis mit ihnen zu treten, wiedergibt. Dass dies gegenüber De divisione naturae nicht der Fall sei, erhellt daraus, dass er spezifische Gedanken des Eriugena in seinen selbständigeren Arbeiten sich zu eigen macht. Ja in höherem Masse als sich bei flüchtiger Betrachtung seiner spekulativen Abhandlungen vermuten lässt, haben eriugenistische Einflüsse seine Denkweise und seine gesamte philosophisch-theologische Weltauffassung beherrscht. Die platonisierende Richtung kommt daher bei ihm in weiterem Umfang und in noch grösserer Bestimmtheit zum Ausdruck, als es bei Anselmus der Fall war.

In dem Folgenden soll nun zur Darstellung gebracht werden, was Honorius über Gott, die Welt und den Menschen dachte.

a) Gott.

Die eigentümlichen Gedanken des Honorius festzustellen ist von erheblichen Schwierigkeiten begleitet. Denn Honorius ist in

[1]) Siehe Anhang II.

seiner schriftstellerischen Tätigkeit stets von den ihm jeweils vorliegenden literarischen Quellen abhängig. Vielfach begnügt er sich damit, ein vorhandenes Werk einfach zu exzerpieren. So verfährt er in seiner Clavis physicae und in De anima et de deo, quaedam de Augustino excerpta, sub dialogo exarata. Schon der Titel und die einleitenden Worte dieser Arbeiten machen auf ihren Charakter deutlich aufmerksam. Eine Darstellung der Anschauungen des Honorius wird sich deshalb in erster Linie auf jene von seinen Schriften stützen müssen, in denen er eine Verarbeitung des ihm von seinen Quellen Gebotenen und somit eine mehr selbständige Meinungsäusserung anstrebt. Dies haben wir vor allem im Auge zu behalten bei seiner Gotteslehre.

Den deutlichsten Einblick in seine Anschauungen über Gott gewährt seine Schrift Cognitio vitae, welche die Absicht verfolgt, einer anthropomorphischen und materiellen Denkweise über Gott und das jenseitige Leben zu begegnen.[1]) Neben anderen Quellen benutzte hier Honorius in ausgedehntem Masse das Monologium des hl. Anselmus. Und so darf es uns nicht wundern, dass wir hier dem Bestreben begegnen, die Existenz Gottes zu erweisen. Nach kaum erwähnenswerten Versuchen in den früheren Jahrhunderten des Mittelalters hat Anselmus zuerst bestimmt formulierte Gottesbeweise aufgestellt und zwar zunächst eine Art kosmologische Argumente im Monologium, sodann das ontologische Argument im Proslogium. Der anselmische Gedanke bei dem kosmologischen Beweise ist ungefähr der folgende. Es gibt in der Welt Dinge von verschieden abgestufter Güte, Grösse, Vollkommenheit des Seins. Die Weltdinge sind nun aber nicht die Güte, die Grösse, das Sein, sie stellen nur eine Teilnahme an der Güte etc. dar. Es muss also ein Wesen existieren, das die Güte, die Grösse, das Sein selbst ist.

Diesen Beweisgang schlägt auch Honorius ein, indem er zeigt, dass es mit Rücksicht auf das verschiedenartige Gute in der Welt ein maxime et summe bonum, nämlich Gott, geben müsse. Den gleichen Gedankengang deutet er an für Gott als die wesenhafte Wahrheit, das Leben, die Weisheit u. s. w.[2]) Während er aber vom ontologischen Gottesbeweis gänzlich schweigt, führt er an erster Stelle einen anderen kosmologischen Gottesbeweis, der

[1]) Cf. De cogn. vitae c. 2, M 40, 1007.
[2]) De cogn. vitae c. 7 M 40, 1011.

sich bei Anselmus nicht findet und auch die Mängel der kosmologischen Argumentation bei Anselmus vermeidet. Denn letzterer liegt der unrichtige platonische Gedanke zugrunde, dass für alle unsere Begriffe ein entsprechendes Wesenhaftes vorhanden sein müsse. Honorius geht hier von der Tatsache der Weltexistenz aus, welche nur der Tor leugnen kann. Nun existiert aber jegliches Sein entweder durch sich oder durch ein anderes. Dass die Welt nicht durch sich existiere, lehrt der Anfang, den sie genommen. Als Begründung für diesen wichtigen Gedanken seines Beweises führt er nur an, sie bestehe aus Teilen. Alles aber, was sich aus Teilen zusammensetzte und in solche auflöse, erleide eben diese Verbindung oder Auflösung von einem anderen. Und so besteht die Welt nicht durch sich, sondern bekundet sich als eine Kreatur. Diese verlangt aber einen Schöpfer als letztes, das „durch sich und in sich existiert", während jegliches Geschöpf durch ihn Bestand hat.[1])

Der Beweis ist klar und präzis. Ob ihn Honorius ganz selbständig so formulierte oder nicht doch irgend einer von aussen kommenden Anregung verdankte, möge dahingestellt bleiben.

In der Bemühung um einen Gottesbegriff kommt Honorius auf die Etymologie des Wortes deus zu sprechen. Hier ist es, wo vielleicht bereits im Elucidarium die Spur eines eriugenistischen Einflusses verspürt werden kann. Denn während Isidor in seinen unzählige Male zu Rat gezogenen Etymologien deus mit *δέος* = timor („quod cum colentibus sit timori") in Zusammenhang bringt,[2]) geht Honorius von dem griechischen Worte *θεός* aus und deutet es = omnia videns.[3]) Das ist aber eine der Möglichkeiten, die Skotus angeführt hatte.[4])

Eine eigentliche Wesensbestimmung des „höchsten Geistes" (summus spiritus), wie Honorius Gott mit Anselmus nennt, ist ebenso wenig möglich als eine adäquate Erkenntnis Gottes durch unseren Verstand. Die Dialektik muss nämlich dem göttlichen Wesen gegenüber machtlos verstummen. Die Kategorien, auch jene der Substanz, können auf Gott nicht im eigentlichen Sinne

---

[1]) De cogn. vitae c. 7, M 40, 1011.

[2]) Etym. 7, 1 M 82, 260.

[3]) unde graece theos, i. e. omnia videns, dicitur. Elucid. 1, 4 M 172, 1112 A.

[4]) Nam cum a verbo *θεωρῶ* deducitur *θεός*, videns interpretatur De divis. nat. 1, 12, M 122, 452 C.

angewendet werden.[1]) So beschränkt er sich darauf, eine „aenigmatica definito". mit den folgenden Worten zu geben: Deus spiritus est, essentia invisibilis, omni creaturae incomprehensibilis, totam vitam, totam sapientiam, totam aeternitatem simul essentialiter possidens; vel ipsa vita, ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa justitia, ipsa aeternitas existens, omnem creaturam instar puncti in se continens.[2])

Wie hier bei der Bestimmung des Wesens Gottes, so macht sich in einzelnen Sonderausführungen über das Verhältnis Gottes zu Raum und Zeit[3]) die Abhängigkeit von Anselmus deutlich fühlbar. Sie zeigt sich freilich auch darin, dass die Ausführungen des Honorius im Anschluss an die bei Anselmus herrschenden platonisierenden Gedanken nicht selten eine pantheistische Färbung verraten, so dort, wo er nicht ohne eine gewisse Heftigkeit gegen gegensätzliche Meinungen den Satz vertritt, dass Gott das Sein von Allem sei und dass er als solches nicht in Verschiedenem verschieden, sondern in allem Einzelnen ganz sei.[4])

Solche und ähnliche Wendungen, wie dass Gott das Sein von Allem sei, gebraucht Honorius wiederholt. Er nahm um so weniger daran Anstoss, als sie ihm auch durch eine andere von ihm, wie wir wissen, keineswegs gering geschätzte Autorität nahegelegt wurden, nämlich durch Johannes Skotus. Wie er Gott als das wesenhafte Sein allem innewohnend dachte, so auch als die wesenhafte Güte, als die wesenhafte Wahrheit etc. So hören wir auch von ihm, dass Gott, über alles hin ausgegossen, in allem

---

[1]) De cogn. vitae c. 3 M 40, 1008.

[2]) De cogn. vitae c. 7 M 40, 1010. Zu den Schlußworten vgl. l. c. cap. 25 und Anselmus, De fide Trin. c. 9 M 158, 283 A.

[3]) Quaestio de deo utrum localis sit. Clm 22225 fol. 46. Die seltsame Buchstabensymbolik zu Ende der quaestio, welche in Sum und Est die Trinität angedeutet sieht (sum = sator, ueritas, munus; est = eternitas, substantia, trinitas) dürfte einer karolingischen Quelle entstammen.

[4]) Deus est substantia omnium. Substantia autem non recipit magis et minus. Non enim magis subsistit angelus quam vermiculus, nec minus subsistit athomus quam Olimpus. Nec in diversis est rebus diversa substantia, sed eadem, nec per singula divisa, sed in singulis tota. Igitur deus, qui est substantia, est ubique totus. — Quaestio, utrum deus ubique sit. Clm 22225 fol. 46. Cf. De cogn. vitae c. 24 M 40, 1019.

Einzelnen ganz bestehe.[1]) „So ist Gott, sagt er, überall und in Allem ganz und bleibt in sich ganz; er entfernt sich nicht von sich, sondern sammelt alles in sich.“[2])

Trotzdem dürfte ein unbedingter Schluss auf die pantheistische Denkweise bei Honorius kaum zulässig sein. Denn, wie wir beim Existenzbeweis Gottes sahen, weiss er Schöpfer und Geschöpf genau auseinander zu halten. Wie nahe er derselben jedoch stand, dafür werden sich stets aufs neue Belege ergeben, so aus der Art, wie er sich die Welt in ihrem Verhältnis zu Gott denkt, und namentlich auch aus seinen eschatologischen Gedanken, in welchen er mehr und unverhüllter als anderwärts zum Herolde eriugenistischer Lehre wird. In diesem Punkte war es auch, wo seine Doktrin, wenn wir uns nicht täuschen, bereits bei seinen Zeitgenossen den Verdacht der Häresie erregt hat.

b) Die Welt.

In der Darlegung des Verhältnisses der Welt zu Gott steht Honorius auf dem Standpunkte des Schöpfungstheismus in jener Form, die er bereits bei der ersten Begegnung der beiden grossen Gedankenwelten, der Offenbarungslehre und der platonischen Philosophie, eingegangen hatte. Als Repräsentant dieser Denkweise wurde von den christlichen Platonikern von jeher der hl. Johannes in Anspruch genommen. Ihn lassen sie gleich zu Anfang seines Evangeliums der nach platonischer Auffasung präexistierenden Ideenwelt jene Stelle anweisen, die ihr der Offenbarungslehre gemäss allein zukommen konnte, nämlich im Geiste Gottes oder vielmehr im Worte Gottes im Sinne der christlichen Dogmatik. So kam es, dass sie einer jeden Kreatur ein dreifaches Sein zuschrieben, ein Sein in Gott, in sich selbst und in uns. In Gott existieren die Geschöpfe als unwandelbares Leben, in sich selbst

---

[1]) Deus per omnia diffusus in singulis totus consistit. De cogn. vitae c. 26 M 40, 1020. Cf. Joh. Scotus, De div. nat. 3, 9: ipsum (= Dei Verbum) omnia est. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur et ipsa diffusio subsistentia omnium est. M 122, 642 C.

[2]) Sic deus ubique et in omnibus est totus et in se ipso permanet totus; a se non recedit, sed cuncta in se colligit. De cogn. vitae c. 29 M 40, 1022.

als veränderliche Substanzen, in uns als die Vorstellungsbilder der Dinge.[1])

Bei der genaueren Ausführung dieses Gedankens stellt Honorius das von den Platonikern seiner Zeit unzähligemal gebrauchte Wort des hl. Johannes an die Spitze: Was gemacht ist, war in Gott Leben (vgl. Joh. I, 3, 4). Das Leben in Gott, so fügt er hinzu, ist aber nach dem Ausspruche des Sohnes Gottes: „Ich bin das Leben und die Wahrheit" (vgl. XIV, 6) Gott.[2])

Indem er neben dem Leben die Wahrheit aufführt, leitet er zu einer spezielleren Seite des ursächlichen Verhältnisses Gottes zur Welt über, jener nämlich, die er ebenfalls durch ein Bibelwort in aller Prägnanz kennzeichnet: „Alles hast du in Weisheit gemacht" (Ps. 104, 24).[3])

Dieses Leben, diese Wahrheit und Weisheit ist gleichsam die Konzeption, in der vor aller Weltzeit die Unermesslichkeit der Welt vor dem Geiste Gottes steht und wird die vorbildliche Welt genannt.[4])

Wenn nun alles, was gemacht ist, in Gott Leben und Wahrheit ist, ja, wenn das Leben und die Wahrheit Gott ist, dann ist alle Kreatur hienieden nur ein Schatten des Lebens und der Wahrheit, wie Honorius in der oben angezogenen Stelle vom Lib. XII quaest. ausführt. Anderwärts schliesst er aber: wenn Gott allein wahrhaft und somit die Wahrheit ist, dann sinkt die Kreatur im Vergleiche zu Gott gleichsam auf die Stufe des Nichtseins herab, sie verhält sich wie die Falschheit zur Wahrheit.[5])

---

[1]) Omnis creatura trifarie subsistere dicitur: in Deo, in se ipsa, in nobis; in Deo vita immutabilis, in se ipsa substantia commutabilis, in nobis similitudo rerum imaginabilis. De cognitione vitae c. 15, M 40, 1015.

[2]) Quod factum est, in ipso vita erat(!). Vita in Deo est Deus dicente filio Dei: Ego sum vita et veritas. Quod si omne, quod factum est, in Christo vita et veritas est, et vita et veritas est Deus, igitur omnis ista creatura est umbra vitae et veritatis et sicut semper fuit vita et veritas, ita semper fuit umbra ejus. Liber XII quaest c. 1 M 172, 1178 C.

[3]) Dei dicere est Verbo, i. e. in Filio omnia creare, unde dicitur: Omnia in sapientia fecisti. Elucid. 1, 5 M 172, 1112 C.

[4]) Ante tempora saecularia immensitas mundi in mente divina concipitur, quae conceptio archetypus mundus dicitur. De imag. mundi 1, 1 M 172, 121 B.

[5]) Hic solus vere est et ideo veritas est. Omne enim quod est

Zur Veranschaulichung des Lebens der Kreatur in Gott bedient sich Honorius mannigfacher Vergleiche. Er verweist z. B. auf ein Diktat, das ehe es aufgezeichnet wird, gleichsam im Geiste des Schriftstellers lebt und so beim Schreiben als Vorlage dient. Das Diktat ist im Geiste einfach und von einer Form, draussen aber vielfach und mannigfaltig, sofern es aus Buchstaben, Lauten, Silben etc. besteht. So besitzt alle Kreatur im göttlichen Geiste konzipiert ein einfaches, unveränderliches, ewiges Sein, während es in sich vielfach, veränderlich, vorübergehend ist in seinen Gattungen, Arten und Individuen.[1])

Diese Einfachheit der Weltidee des Schöpfers hat Honorius offenbar im Auge, wenn er an anderen Orten sagt, die ganze Welt sei in Gott nach Art eines Punktes vereinigt, die Vielheit der Dinge laufe in Gott wie in einem Punkte zusammen.[2])

---

verum est; quod vero non est falsum est. Sed Deus vere est, igitur veritas est. Creatura autem ei collata quasi non est et idcirco quasi falsitas ad veritatem est. De cogn. vitae c. 7 M 40, 1011. Cf. Anselmus, Monol. c. 28 M 158, 182 A. Eriugenistisch klingt die in obiger Stelle Lib. XII quaest. c. 1 gemachte Schlußbemerkung, daß wie Leben und Wahrheit immer waren, so auch immer ihr Schatten.

[1]) Dictamen a me compositum et adhuc non scriptum quodammodo in me vivit, quod quasi exemplar inspicio, dum illud in tabulis scribo; et illud quod foris scriptum apparet, est umbra illius non scripti, quod intus latet. Et exterius quidem potest redigi in nihilum, interius autem manet incorruptum; sed intrinsecus est simplex et uniforme, forinsecus multiplex et varium, scilicet in literis et in dictionibus et in syllabis et in casibus, in temporibus, in schematibus, in figuris. Sic universa creatura in divina mente concepta est simplex, invariabilis et aeterna, in se ipsa autem multiplex, variabilis, transitoria videl. in generibus, in speciebus, in individuis. Lib. XII quaest. c. 1 M 172, 1178. Gedanke und sprachliche Anklänge dieser Stelle erinnern an Joh. Skotus Eriugena: Non omne quod simul mente concipimus, verbis explanare valemus; omnis namque ars, in animo sapientis universaliter formata, diversis literarum et syllabarum, dictionumque temporalibus morulis necessario particulariter ordinateque in aures discentium diffunditur. De divis. nat. 3, 31 M 122, 708 D. — Für die schöpferischen Gedanken Gottes gebraucht Honorius unter anderem geradezu den hier durch Skotus nahegelegten Begriff ars: verbum Dei nihil aliud est quam ars ejus et ars nihil aliud est, quam ipsa vita; et in hac cuncta immutabiliter permanebunt, quae in substantia sui mutabilia deficiunt. De cogn. vitae c. 15 M 40, 1015.

[2]) Deus spiritus est . . . omnem creaturam instar puncti in se

Wenn nun aber die Geschöpfe so in Gott sind und umgekehrt nach der Überzeugung des Honorius Gott in aller Kreatur ist, wie kommt es denn, dass etwas vergeht und nicht vielmehr das Ganze in dem gleichen Zustand verharrt, zumal der unveränderliche Gott alles umschliesst? Die Veränderlichkeit der Dinge ergibt sich aus dem wesentlichen Unterschied von Schöpfer und Geschöpf. Die geschöpfliche Welt weist nur ein Bild, eine Nachahmung des unveränderlichen Seins Gottes auf. Aus sich nämlich trachtet das Geschöpfliche fortwährend dem Nichts zu und so gleichsam aus Gott hinaus. Aber da es keinen Ausgang findet, kehrt es wieder zum Sein zurück. So geschieht es, dass alles Geschöpfliche sich in beständigem Kreislauf bewegt. So werden die Himmel und die Gestirne immer wieder in dieselben Kreisbahnen zurückgedrängt, die Gewässer kehren in ihrem beständigen Lauf wieder zur Quelle zurück. Alles Organische, die Pflanzen und Tiere werden durch Wachsen, Altern, Vergehen und Wiederaufleben gleichsam im Kreise bewegt.[1])

Das Mass all dieser Bewegung ist die Zeit als der Schatten der Ewigkeit. In ihrem Ablaufe kommt sie Honorius vor wie ein vom Aufgang bis zum Untergang ausgespanntes Seil, das täglich weiter und endlich ganz zusammengerollt wird.[2])

Nun bilden die Weltdinge in ihrer Mannigfaltigkeit gleichsam einen Schatten des göttlichen Lebens und der göttlichen Wahrheit, in ihrem beständigen Kreislauf von Entstehen und Vergehen einen Schatten der göttlichen Unveränderlichkeit. Wie denkt Honorius über das Wirken der Geschöpfe in seinem Verhältnis zu Gott? Für das vom göttlichen Willen geleitete Wirken der Geschöpfe

---

continens. De cogn. vitae c. 7. — Totus hic mundus instar brevissimi puncti intra Deum colligitur. l. c. c. 25 M 40, 1010 und 1020.

[1]) Item quaeritur, si Deus in omni creatura et omnis creatura in eo est, quomodo aliquid deficiat et non potius totum in uno statu permaneat, praesertim cum immutabilis Deus cuncta contineat. Sed sciendum est, quod per hoc creator a creatura discernitur, dum hic immutabilis, haec autem multum mutabilis cernitur. Cuncta autem aeternitatem imitantur, dum deficiendo et iterum crescendo quasi in circulis existentiae semper rotantur. Quia enim de nihilo originem sumpserunt, in nihilum recurrere et quasi extra Deum exire cupiunt. Sed quia exitum non inveniunt, quasi in circulos revoluta rursum in esse redeunt etc. De cogn. vitae c. 27 M 40, 1021.

[2]) De imag. mundi 2, 3 M 172, 146 f.

wählt er den eigenartigen Ausdruck, dass sie Gott fühlen, verstehen (omnia creatorem suum sentiunt). Schon innerhalb der geschaffenen Welt wendet er diesen Begriff an, wenn er sagt, dass unter den Geschöpfen einzelne den Menschen nicht verstehen wie der Stein, während ihn andere wie der Hund verstehen.[1]) Von dem „Körper des Weltalls" (corpus universitatis) aber behauptet er, dass alle seine einzelnen Naturen Gott in sich fühlen oder, mit einer weniger pantheistisch klingenden Wendung, Gott fühlen, verstehen. Denn Gott gegenüber lebt alles und deshalb fühlt ihn alles, angefangen von den Elementen bis hinauf zur Tierwelt. Sie fühlen ihn, indem sie seinen Willen erfüllen. Alle unvernünftigen Tiere verstehen Gott, weil sie das von ihm in sie gelegte Gesetz beobachten.[2])

Für die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Wesen, in ihrem geordneten Kreislauf, in ihrem von Gott geleiteten Wirken weiss Honorius keine zutreffendere Vorstellung als die eines Kunstwerks. Wie der Maler alle Farben schätzt, aber einige vor den übrigen auswählt und eine jegliche an ihrem passenden Orte anbringt, so stellt auch Gott einen jeden an seine passende Stelle.[3])

Die Welt ist gleichsam ein grosses Musikinstrument, das für die mannigfaltigen Töne durch die in der Welt vorhandenen Unterschiede wie mit verschiedenen Saiten ausgestattet wurde. Geist und Materie erscheinen ihm wie ein Männer- und Knabenchor mit tiefer und hoher Stimmlage, die trotz der Verschiedenheit ihrer Natur in deren Güte übereinstimmen. Die Ordnungen der Geister, die Abstufungen des Materiellen bedeuten mannigfaltige Töne in

[1]) in creaturis quaedam hominem minime sentiunt ut lapis, quaedam vero sentiunt ut canis. De Deo, Cod. Mellic. 850 (P 40) Fol. 94.

[2]) Sed et omnis creatura Deum sibi inesse per aliquid sentit. De cogn. vitae c. 24 M 40, 1019. — Deus nihil unquam fecit, quod insensibile ei sit. Quae enim sunt inanimata, nobis quidem sunt insensibilia et mortua, Deo autem omnia vivunt et omnia creatorem suum sentiunt. Coelum quippe eum sentit, quia ob ejus jussum incessabili semper revolutione circuit . . . Infernus eum sentit, quia, quos devorat, eo jubente reddit. Omnia bruta animalia Deum intelligunt, quia legem ab eo sibi insitam jugiter custodiunt. Eluc. 1, 5 M 172, 1113 A. Der hier nicht ganz mitgeteilte Passus verrät einen deutlichen Anklang an Gregorius, Hom. X. in Evang. M 76, 1111 A und gewährt so einen interessanten Einblick in das schriftstellerische Verfahren des Honorius.

[3]) Eluc. 2, 2 M 172, 1135 D.

dem harmonischen Ganzen.[1]) Nicht zu vergessen sind in diesem Weltkonzerte die sieben Kreise der Planeten, die in musikalischen Verhältnissen geordnet, durch ihren Umlauf tatsächlich den süssesten Einklang bewirken, der von uns nur deshalb nicht vernommen wird, weil er über dem Luftkreise ertönt und durch seine Grösse unsere Auffassungskraft übersteigt.[2])

In diesem Reiche nun des allordnenden Gottes bleibt nichts ungeordnet. Ein Übel ist von Natur aus überhaupt nicht vorhanden. Nichts ist von Natur aus ein Übel.[3]) Das Übel besteht nur in dem Mangel des Guten. Die Sünde liegt aber nicht in der Natur als solcher, sondern in einer Verkehrtheit der Natur. Sie geht hervor aus dem Verlassen des natürlichen Guten und dem Einschlagen einer verkehrten Willensrichtung.[4]) Die Engel und Menschen, die sich vom höchsten Gute abwenden zu einem geringeren Gute, erscheinen allerdings wie missgestimmte Saiten an der grossen Zither. Aber Gott nimmt sie aus dem Bereiche der „excellentes“ und setzt sie in den Bereich der „graves“, so dass die Harmonie des Ganzen gewahrt bleibt.[5])

---

[1]) Summus opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti varias chordas ad multiplices sonos reddendos posuit, dum universum suum opus in duo vel duo sibi contraria distinxit. Spiritus enim et corpus quasi virilis et puerilis chorus gravem et acutum sonum reddunt, dum in natura dissentiunt, in essentia boni conveniunt . . . Reciprocum sonum reddunt spiritus et corpus, angelus et diabolus, coelum et infernus, ignis et aqua, aer et terra, dulce et amarum, molle et durum. Lib. XII quaest. c. 2 M 172, 1197 B—D.

[2]) De imag. mundi I, 83 (De sono planetarum etc.), 84 (De coelesti musica. Proportiones planetarum) M 172, 140 BC. Cf. Chalcidius, Platonis Timaeus, ed. Wrobel, Lips. 1876, n. 95, p. 166 s.

[3]) Igitur per naturam nihil est malum. De cogn. vitae c. 21, M 40, 1018.

[4]) Quod autem malum dicitur, nihil aliud est, quam ubi non est bonum . . . Voluntas autem seu natura, quae discordat a creatore, non remanet natura sed perversitas naturae et haec talis dicitur peccatum. Eluc. II, 1 M 172, 1134 f.

[5]) (Deus) angelum et hominem per liberum arbitrium a summo bono ad minus bonum declinantes quasi chordas in magna cithara dissonantes de loco excellentium tulit et in locum gravium posuit, in quo nullam dissonantiam faciant sed universitati apte concinant. Lib. XII quaest. c. 4 M 172, 1180 C. — Über die musiktechnischen Ausdrücke excellentes, graves siehe Haberl, Magister choralis, Regensburg 1896[11], 19.

Es ist ein Verdienst des Honorius, das ihn vor der grossen Mehrzahl seiner schriftstellerischen Zeitgenossen auszeichnet, dass er nicht bei ganz allgemeinen Betrachtungen über die Welt stehen blieb. Er bemühte sich redlich darum, das positive Wissen seiner Zeit zu sammeln und so ein „Weltbild" zu gestalten. Am Anfange dieses Weltbildes (De imagine mundi) klärt er uns über seine kosmologischen Anschauungen auf.

Die Welt, die er in unausgesetzter Bewegung denkt, hat nach ihm die Gestalt eines Balls, an dem sich wie an einem Ei mehrere konzentrische Schichten unterscheiden lassen, die durch die Elemente gebildet sind. Die Elemente, welche den Stoff für alles in der Welt abgeben, ordnen sich so zusammen, dass die Erde im Zentrum steht und Wasser, Luft und Feuer oder Äther sie umschliessen. Die Elemente ihrerseits greifen durch ihre verwandten Eigenschaften wie mit Armen ineinander über, und stellen einen vom Feuer zur Erde ab- und wieder von der Erde zum Feuer aufsteigenden Kreislauf dar.[1]) Sie, die Elemente, sind es auch, welche für ihn einen Leitfaden zur Einteilung aller Weltwesen bieten. Einen Anlauf dazu nimmt er De imag. mundi 1, 3 im Schlusssatze, eine reicher entwickelte Ausführung stellt das 4. Kapitel der Scala coeli major dar.[2]) Der Versuch hat freilich nur als solcher Interesse. Für eine genauere Klassifikation mangeln Honorius alle Voraussetzungen, nicht zuletzt auch die logischen.

c) Der Mensch.

Im Verhältnis zu der ihm unmittelbar vorausgehenden Zeit tritt Honorius mit einem vielseitigen Interesse an die Betrachtung des Menschen heran.

Die Weltstellung des Menschen ist damit gegeben, dass er als Herr der Welt geschaffen und die Welt für ihn eingerichtet ist.[3]) Diesem Gedanken weiss Honorius in der Erlösungslehre eine besondere Bedeutung abzugewinnen.

Eine ausgesprochene Vorliebe bekundet Honorius, auf die beziehungsweise Ähnlichkeit der Menschennatur mit Gott und der Welt hinzuweisen. Ein Bild Gottes ist der „innere Mensch", nämlich die Seele, weil sie einfach geschaffen wurde, sie ist es indes auch in-

---

[1]) De imagine mundi 1, 1 ff. M 172, 121 f.
[2]) M 172, 1231 f.
[3]) Lib. XII quaest. c. 1 M 172, 1178 C.

bezug auf die Trinität, sofern sie memoria, intellectus, dilectio in sich schliesst. Wenn Gott ferner Licht, Leben, Gerechtigkeit, Güte, Glückseligkeit genannt wird, so bildet die Seele durch die entsprechenden Eigenschaften auch hierin ein Gleichnis (similitudo) Gottes. Da überhaupt jegliches Wesen Gott irgendwie ähnlich ist, so sind es die geistigen am meisten. Insbesondere gleicht die Seele auch darin Gott, dass sie den Körper leitet, wie Gott die Welt regiert. Der Körper des Menschen oder der „äussere Mensch" ist nämlich ein Mikrokosmos, ein Bild der Welt im Kleinen, und zwar durch die Zusammensetzung aus den vier Elementen.[1]) Honorius, dem es nur um Vergleiche zu tun ist, zieht nun freilich auch den ganzen Menschen heran, um eine Übereinstimmung zwischen ihm und der Welt festzustellen. Jene gleiche Siebenzahl, die die Welt in ihren Sphären wie die Musik in den Tönen beherrscht, findet sich auch in der Zusammensetzung des Menschen aus den vier Elementen und drei Seelenkräften.[2]) Endlich enthält auch die Seele als solche eine Art grosse Welt in sich, sofern sie Himmel und Erde, Geistiges und Körperliches, in bildlicher Weise in sich schaut.[3])

Was die Seele des Menschen anlangt, so trägt Honorius ein reiches Material zur Erkenntnis ihres Wesens und Lebens zusammen. Einzelne psychologische Probleme, wie die Erkenntnistätigkeit und Willensfreiheit, beschäftigen ihn in besonderen Schriften. Zu einer systematischen Durcharbeitung der Psychologie fühlte er sich jedoch nicht veranlasst.

Die Grundbestimmungen über die Seele fasste er im fünften Kapitel von De cogn. vitae zusammen.[4]) Sie ist Geist, unkörperliches Sein, das Leben ihres Körpers, unsichtbar, empfindungsfähig, veränderlich, unörtlich, leidensfähig, weder messbarer Grösse noch der Eigenschaften von Form und Farbe fähig, mit Gedächtnis, Vernunft, Intellekt ausgestattet, unsterblich. Den einzelnen Be-

---

[1]) De imag. mundi 1, 11 M 172, 1116 D. Insbes. De cogn. vitae c. 32 M 40, 1023. Der Vergleich zwischen dem Körperbau des Menschen und dem Weltgebäude ist in teilweiser Anlehnung an Hrab. Maur. De anima c. 11 M 110, 1119 weit ausgesponnen De imag. m. l. c. M 172, 116 BC.

[2]) De imag. mundi 1, 82 M 172, 140 C.

[3]) Scala coeli maj. c. 8 M 172, 1233 D.

[4]) M 40, 1009 f.

standteilen dieser von ihm sogenannten Definition lässt er eine dialektische Begründung folgen.

Er redet davon, dass die Seele aus zwei Teilen bestehe, einem niederen (anima) und einem höheren (spiritus), welch letzterer das Unsichtbare und das Wesen der Dinge erkennt, während jener den Leib belebt und sich in die fünf Sinne scheidet.[1]) Dass er damit aber nicht an eine Zweiseelentheorie denkt, zeigt sich deutlich darin, dass er den fünfgeteilten äusseren Sinn ebenso wie den inneren, den er als Einbildungskraft fasst, wie auch die Vernunft (ratio) mit der Aufgabe die Gattungen und Arten der Bilder (imagines) zu unterscheiden, und den Intellekt, der das Unkörperliche erkennt, gleichmässig als vires animae aufführt.[2])

Was Ursprung und Dauer der Seele anlangt, so denkt sich Honorius im Anschluss an Augustinus die Menschenseelen von Anfang durch Gott in einer geistigen Materie geschaffen; geformt im Einzelnen werden sie aber tagtäglich und der Gestalt der Leiber zugeführt.[3]) Als Beweis für ihre Unsterblichkeit gibt er einmal lakonisch den Grund an, dass sie ihr Andenken bei der Nachwelt zu verewigen trachtet.[4]) Anderwärts schliesst er auf ihre Unsterblichkeit, indem er Anselmus folgt, aus ihrer Bestimmung, den ewigen Gott zu schauen.[5])

In seiner Erkenntnislehre lässt Honorius platonische Inspirationen nicht selten deutlich auf sich wirken. Von den Seelen der Kinder sagt er, dass sie des Wissens nicht entbehren,[6]) ja er meint, dass die Seele vom Beginn ihres Seins an eine Selbstkenntnis besitze, nur betätige sie dieselbe nicht immer in bewusster Weise, ebenso wie der Grammatiker, während er über die Musik handelt, nicht an seine Grammatik denkt, sie aber doch kennt. Einen Hauptgrund für die Unterbrechung der Reflexion der Seele auf

---

[1]) Euchar. M 172, 1257 A.

[2]) In Cant. Cant. M 172, 362 s.

[3]) Ab initio igitur animae sunt creatae in invisibili materia; formantur autem quotidie per speciem et mittuntur in corporum effigiem. Elucid. 2, 14 M 172, 1144 D; cf. Aug. Conf. 12, 22.

[4]) Hanc immortalem hinc esse constat, quod memoriam sui apud posteros perenniter durare laborat. De cogn. vitae c. 5 M 40, 1010.

[5]) l. c. c. 32 M 40, 1023 s.; cf. Anselm. Monol. c. 72 M 158, 218 B.

[6]) patet animas quidem parvulorum scientia non carere . . . Eluc. 2, 14 M 172, 1145 B.

sich selbst beim Kinde sieht er darin, dass ihr noch alles neu ist, was sie sieht und hört, woraus ihre übergrosse Neugierde hervorgehe und die bis zur Selbstvergessenheit gesteigerte Hinwendung zu jenen Objekten. Eine solche Begierde habe sie beispielsweise für das Licht hienieden, dass wenn in der Nacht eine Leuchte schräg vor dem in der Wiege liegenden Kind aufgestellt wird, es die Augen so lange unbeweglich auf das Licht heftet, bis es schielend wird.[1])

Auf einer platonisches Gedankenerbe vermittelnden Literatur fusst er auch, wenn er mit aller Entschiedenheit betont, dass der Geist durch die Bilder der Einbildungskraft verdunkelt werde, dass die eigentliche Bestimmung der Seele das Schauen der Wahrheit selbst ohne alle körperlichen Beschaffenheiten sei.[2])

Eine mannigfaltige Terminologie, die indes nur auf die Benützung verschiedenartiger Literatur weist, aber eine zu selbständiger Auffassung sich durchringende Beherrschung durch Honorius vermissen lässt, muss dazu dienen, das Erkenntnisleben nach seinen verschiedenen Veranlagungen, Betätigungen, Ergebnissen zu schildern. Um aber mit einer gewissen Einheitlichkeit den Gang der Erkenntnis von unten nach oben zu verfolgen, kommt er nicht ungern auf den vorhin bereits angezogenen Begriff der visio zurück. So sagt er in seinem Buche der zwölf Fragen (c. 10), dass wir auf eine dreifache Art sehen, mit dem körperlichen Gesichte die Körper, mit dem Geiste die Bilder und mit der Denkkraft unsere Gedanken und Willensentschlüsse. Auf diese dritte Art sehen wir auch Gott und die Geister.[3]) Dieses

---

[1]) Anima, ex quo esse incipit, semper se novit, sed non semper se cogitat, sicut grammaticus, si tractat de musica, interim non cogitat grammaticam et tamen scit eam. Anima infantis novit se, quia vivit et scit se vivere et vult se vivere, non cogitat autem se. Quia enim est nova ad omnia, quae videt et audit, et nimis curiosa, ideo sui obliviscens nimium ista intendit. In tantum namque est hujus lucis avida, ut si lucerna in nocte ante infantem in cunis jacentem ex transverso ponatur, tamdiu irreflexos oculos in lumen figat, dum strabo fiat. — De anima et de deo quaedam etc. Cod. Mellic. 850 fol. 104.; cf. Aug., De Trin. X, 5; XIV, 5.

[2]) Valde autem obscuratur (mens), si imaginationum phantasmatibus huic mundo conformatur. l. c. fol. 104. — Porro animae vera visio est absque omni corporali forma et colore ipsa veritas. l. c. fol. 102.

[3]) „Tribus modis videmus, visu corporali corpora, spiritu imagines

Programm hat er in der Schrift die seine Erkenntnistheorie enthält, nämlich in der Scala coeli major (c. 3. ss), auf eine eigentümliche Weise ausgeführt. Er schildert hier nicht nur die dreifache Art des Schauens, sondern zählt zugleich auch die bezüglichen Objekte in aufsteigender Stufenfolge auf, so dass er bei der Ordnung des körperlichen Schauens eine Art Katalogisierung der sichtbaren Welt nach dem aufsteigenden Einteilungsprinzip: Erde, Wasser, Luft, ätherisches Feuer versucht.[1])

Die spiritualis visio bezieht sich nicht auf die Körper selbst, sondern auf Bilder, die dem Körperlichen entlehnt sind. Honorius trägt für seine Zeit ein reiches Material zur Schilderung der Phantasietätigkeit zusammen, indem er zwölf Stufen in ihr unterscheidet, angefangen von dem Gestalten der Einbildungskraft in der unmittelbaren Gegenwart der sichtbaren Objekte bis hinauf zu den ausserordentlichen visionären Vorgängen, zu denen er auch die prophetischen Zustände rechnet.[2])

Die intellectualis visio weist nur mehr drei Stufen auf, die Erkenntnis des Psychischen, des rein Geistigen geschöpflicher Art, die Erkenntnis der höchsten Wahrheit selbst und das Schauen von allem in ihr.[3])

Dieses dreifache Schauen, nämlich das körperliche, bildliche und intellektuelle, wird auch im jenseitigen Verklärungszustande nicht mangeln, für den ja ein neuer Himmel und eine neue Erde in Aussicht gestellt ist.[4])

In diesen erkenntnistheoretischen Ausführungen verrät sich die augustinische Richtung des Honorius. Im letzten Buche von De Genesi ad literam entwickelt nämlich Augustinus die gleichen Gedanken, die sich von nun an häufig antreffen lassen, so bei Alkuin,[5]) in dem Pseudoaugustinischen Dialogus quaestionum LXV,[6]) bei Alcherus De spiritu et anima c. 24[7]) etc.

Ausser dem Erkenntnisleben beschäftigt Honorius sich mit

mente cogitationes vel voluntates nostras. Hoc tertio modo videmus Deum et spiritus. M 172, 1183 A.

[1]) Scala coeli maj. c. 4, M 172, 1231 s.

[2]) l. c. c. 5 M 172, 1232 s.

[3]) l. c. c. 15 M 172, 1235 s.

[4]) l. c. c. 23 M 172, 1239 A.

[5]) Epist. ad Fridugisum, M 100, 478 s.

[6]) Quaest. LXIII: Quot sunt genera visionum M 40, 751.

[7]) M 40, 796.

Vorzug mit dem Willen des Menschen. Zwei Schriften von ihm sind ausdrücklich diesem Gegenstand gewidmet, das Inevitabile und De libero arbitrio. Auffällig ist, dass Honorius in seinem ersten Werke, dem Elucidarium, welches die Spuren anselmischer Gedanken an vielen Stellen verfolgen lässt, von der eigenartigen Auffassung des Erzbischofs von Canterbury über die Willensfreiheit noch nicht Notiz nimmt. Hier bestimmt er das liberum arbitrium einfach als die Freiheit das Gute und Schlechte zu wählen.[1]) Doch bereits mit der dritten der von ihm verfassten Schriften, mit dem Inevitabile, lenkt er ganz in die Bahn des Anselmus ein. In diesem Dialog legt er absichtlich die soeben vorgetragene Begriffsbestimmung aus dem Elucidarium dem Schüler (Discipulus) in den Mund, um sie durch den Magister widerlegen zu lassen. Obwohl sie, so bemerkt der letztere, vielen gefalle, so fürchte er doch, dass sie von der richtigen Einsicht abgelehnt werde.[2]) Mit Gründen, die zum Teil wörtlich dem hl. Anselmus entlehnt sind, schliesst er sich sodann dessen bekannter Definition vom liberum arbitrium an.

In der späteren Schrift De libero arbitrio kommt er nochmals auf das Thema zurück. Hier wendet er sich gegen die Fatalisten und Deterministen, welche alle ihre Handlungen dem Schicksal und alle Verdienste der Menschen einer unausweichlichen Notwendigkeit zuschreiben.[3]) Einige klar blickende Philosophen, so führt er hier aus, haben das Irrige dieser Meinung durchschaut, da sie das Gebet zu Gott eitel erscheinen liesse, den Richtern die Möglichkeit benähme, Gerechtigkeit zu üben, Belohnung und Bestrafung irritieren würde. Er stellt sich ganz auf die Seite dieser Philosophen, die mit gültigen Gründen dargetan, dass das vernünftige Geschöpf von Natur aus die Willensfreiheit besitze, das ist die Entscheidung des Geistes über das Wollen und Nichtwollen.[4])

---

[1]) Libertas eligendi bonum vel malum, Eluc. 2, 2 M 172, 1135 D.

[2]) Haec definitio licet plerisque placeat, vereor ne perspicax ratio eam abnuat. Inev. M 172, 1199 D. Die hier abgelehnte Auffassung der Willensfreiheit bekundete Honorius auch noch in der ersten Textredaction des Inevitabile, von welcher oben S. 28 f. die Rede war.

[3]) De lib. arb. c. 1 M 172, 1223 B.

[4]) Hoc philosophi considerantes validis argumentis probaverunt rationalem creaturam naturaliter habere liberum arbitrium, id est volendi nolendique animi judicium. l. c. c. 2. M 172, 1221 A.

Aber er gibt sich mit diesem Begriff noch nicht zufrieden. Denn derselbe enthalte nur das Gattungsmerkmal der Willensfreiheit, nämlich die Macht der Selbstentscheidung. Diese kann sich aber auf ein Verschiedenes erstrecken, auf Gehen und Stehen, auf Essen und Trinken etc., Arten von Freiheit, die sich nicht auf das Heil der Seele beziehen. Wahrhaft frei sind aber nur die Gerechten, sie werden Söhne Gottes genannt, ihnen wird das Erbe des Herrn versprochen. Deshalb haben kirchliche, vom Geiste erleuchtete Männer erkannt, dass die Freiheit des Willens nur im Heile der Seele bestehe, und sie haben sie definiert als das Vermögen die Gerechtigkeit, um der Gerechtigkeit selbst willen zu bewahren.[1]) So ist er wieder bei der ihn hauptsächlich bindenden Autorität angelangt.

Ein Überblick über Gestalt und Inhalt der Gott- und Weltbetrachtung bei Honorius lässt keinen Zweifel darüber, dass wir uns mit ihm in einer neuen, der durch Anselmus eingeleiteten Ära der christlichen Spekulation befinden. Jenseits dieser Grenze stehen die Männer, wie ein Fulbert von Chartres, Petrus Damiani, Lanfrank und andere, welche vor einem selbständigen, nicht ausschliesslich die Schrift und Väter verwertenden Gebrauch der Vernunft in theologischen Dingen scheu zurückschrecken, welche für das natürliche Erkenntnisgebiet kein oder ein kaum nennenswertes Interesse übrig haben. Dagegen schafft sich nun Honorius nach Ausweis seiner Schriften auf der Grundlage der Vernunfterkenntnis in grossen Umrissen ein Weltbild. Das Bemerkenswerte hiebei ist, dass er, der in Deutschland und für Deutsche schreibt, nicht nur im Allgemeinen unter dem Einfluss einer mit Anselmus beginnenden Richtung steht, sondern dass er, gleichviel ob ihn eine persönliche Berührung mit dem englischen Erzbischof verband oder nicht, als dessen Schüler betrachtet werden muss. Und auch das verdient Beachtung und ist ein Beweis für den Ernst, mit dem er sich dieser neuen spekulativen Richtung hingibt, dass er auf den grössten

[1]) Porro ecclesiastici viri, Spiritu illustrati, libertatem et potestatem arbitrii genus esse perpendentes et in varias species dividentes invenerunt aliam potestatem ambulandi vel standi aliam comedendi vel bibendi et in hunc modum alias, quarum nulla ad salutem animae pertinet, intellexeruntque libertatem arbitrii in sola animi salute consistere, quam etiam sic definierunt: Libertas arbitrii est potestas servandi justitiam propter ipsam justitiam. De lib. arb. c. 3 M 172, 1224 B.

philosophischen Systematiker der Frühzeit des Mittelalters, Johannes Skotus, wenn auch mit grosser Vorsicht, zurückgriff. Für ihn, der bereits in seinem Erstlingswerke, dem Elucidarium, eine zusammenfassende Darstellung seiner prinzipiellen, allerdings hauptsächlich durch die Theologie bestimmten Überzeugungen schuf, musste es einen besonderen Reiz haben, sich in ein einheitliches und geschlossenes philosophisch-theologisches System zu vertiefen, dem das Mittelalter bis dahin keine ebenbürtige Leistung an die Seite stellen konnte und dem erst wieder Rivalen erwuchsen, als die Sententiarier mit ihren die grossen Summen vorbereitenden Gesamtdarstellungen des im 12. Jahrhundert geltenden spekulativen Lehrinhalts einsetzten.

4. Charakteristische theologische Lehren.

Honorius blieb, von seinem Elucidarium abgesehen, der Hauptsache nach dem bisherigen theologischen Schriftstellerbetriebe treu, der sich in Schrifterklärung und Erörterung zeitgemässer Einzelfragen genug tat.

Solche Einzelerörterungen des Honorius sollen im folgenden herausgehoben werden, um seine Stellung auch in der Theologie seiner Zeit in Kürze zu kennzeichnen.

Öfter kommt Honorius auf die Frage zu sprechen, ob der Mensch geschaffen worden wäre, wenn die Engel nicht gefallen wären; ob also der Mensch lediglich zur Ausfüllung der durch den Engelssturz entstandenen Lücke da sei. Das scheint damals die Anschauung einzelner Theologen gewesen zu sein. Wilhelm von Champeaux zum Beispiel schreibt dem ersten Menschen das Bewusstsein zu, dass durch ihn die verminderte Zahl der Auserwählten wieder hergestellt werden soll.[1]) Und gerade so, das ist der Gedanke Wilhelms, wie der Engelssturz der Grund für die Erschaffung des Menschen war, bildete der Sündenfall des Menschen den Grund für die Erschaffung der Tiere. Gott schuf die Tiere,

---

[1]) Sciens enim (Adam) se a Deo ideo creatum, ut per eum numerus perditus bonorum restauraretur, etc. Guillelmi Campellensis Sententiae Nr. XXVI (cf. Nr. XXV), Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux, étude suivie de documents originaux, Lille 1898, 58.

damit sie dem gefallenen Menschen in seinem Elend beistehen sollten.[1])

Die gleiche Meinung, dass der Mensch in Rücksicht auf den Engelssturz geschaffen wurde, treffen wir auch bei einem Manne, mit dessen Gesinnungsgenossen Honorius wohl in näherer Fühlung stand als mit Wilhelm von Champeaux. Es ist Boto von Prüfening, ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Honorius, welcher in seinen noch ungedruckten Homilien zu Ezechiel der Überzeugung ist, dass die Menschen für die gefallenen Engel da seien, und dass sie, weil aus allen neun Chören der Engel einige ihrer Bestimmung untreu geworden seien, als Auserwählte in alle diese Chöre einrücken werden.[2])

Hiemit stimmte Anselmus nicht überein. Er ging von dem Gedanken aus, dass zur Vollkommenheit der Schöpfung von Anfang an eine bestimmte Anzahl von Arten der Geschöpfe gehöre. Auch die menschliche Natur müsse in jene Zahl mit einbegriffen gedacht werden, es müsste denn sein, dass sie einen Überschuss darstelle. Da aber letzteres nicht einmal von der Natur des kleinsten Würmchens gesagt werden könne, so war die menschliche Natur von vornherein in den Schöpfungsplan mit aufgenommen. Die menschliche Natur ist demnach für sich, um ihrer selbst willen, geschaffen, und nicht zur Stellvertretung für einzelne Individuen einer anderen Art, der Engel nämlich, welche sündigten und ihre Stelle im Himmel verloren.[3])

---

[1]) Quia vero Deus sciebat eum (hominem) non permansurum in obedientia, fecit animalia, quae ei futuro misero subvenirent. l. c. p. 57.

[2]) Homo quippe ad ruinam apostate angeli supplendam conditus est. De ipsis autem apostatis angelis ex singulis nouem ordinibus an-gelorum| aliquos lapsos esse scripture sacre testimonio affirmatur. Vnde ad instaurandum in singulis ordinibus numerum angelorum, qui lapsi sunt, sancti et electi homines, sicut diuina prouidentia disposuit, assumuntur. Boto, Omelie in Ezechielem 8; clm 13097 (Rat. civ. 97) s. 12 fol. 35, cf. Omel. 2. fol. 6. In dem nämlichen Kodex fol. 125 ss. findet sich ein aller Wahrscheinlichkeit nach dem gleichen Verfasser wie die Homilien angehöriger Sermo zum Evangelium: Cum esset desponsata mater Jesu, in dem es heisst: in locum apostate angeli succedentes (homines) imminutum numerum angelorum implent in celo. — Über Boto s. meine Abhandlung »Boto von Prüfening und seine schriftstellerische Tätigkeit,« Neues Archiv 30 (Hannover und Leipzig 1905) 603 ff.

[3]) Necesse est humanam naturam aut ad complementum ejusdem

Diese Anschauungsweise eignet sich auch Honorius an. Nicht so deutlich geht das aus einschlägigen Äusserungen im Elucidarium hervor. Denn die Frage, ob nicht der Engelssturz die Zahl der Seligen vermindert habe, beantwortet er mit ja und fügt dann das Wort des hl. Gregorius bei: Ut compleretur electorum numerus, homo decimus est creatus.[1]) Später gibt er dann allerdings zu erkennen, dass nach dem Ratschlusse Gottes auch eine durch die Menschen auszufüllende Schar der Auserwählten bestand, ohne Rücksichtnahme auf die abtrünnigen Engel.[2]) Genauer tritt seine Ansicht erst hervor in seiner Expositio in Cant. Cant c. V (M 172, 432 f.) und Lib. VIII quaest. und Lib. XII quaest.

Hier ist er entschieden dafür, dass der Mensch auch geschaffen worden wäre, wenn die Engel die Probe bestanden hätten. Denn wie sollte er nicht geschaffen werden, um dessentwillen Himmel und Erde da sind. Das oben erwähnte Wort des hl. Gregorius stehe nicht nur nicht in Widerspruch mit dieser Ansicht, sondern bekräftige sie, da unter der Zahl der Auserwählten nicht nur die Engel, sondern zugleich auch die Menschen zu verstehen seien. Fast bis zum Wortlaut schliesst sich sodann Honorius, dessen Denkweise indes auch ein Rupert von Deutz und Hugo von St. Viktor teilen, an den hl. Anselmus an, wo er meint, wenn der Mensch an Stelle eines Engels erschaffen worden wäre und keine selbständige Bestimmung in der Schöpfung besässe, dann sänke seine Würde unter jene des Wurmes herab.[3]) Hier ist es, wo er mit aller Entschiedenheit ausspricht, dass überhaupt kein Geschöpf an Stelle eines anderen, weder der Gattung noch der Art nach, geschaffen worden sei. Nochmals kommt er auf den Gegenstand

---

perfectionis esse factam aut illi superabundare, quod de minimi vermiculi natura dicere non audemus. Quare pro se ipsa ibi facta est et non solum pro restaurandis individuis alterius naturae. Unde palam est, quia etiamsi angelus nullus periisset, homines tamen in coelesti civitate suum locum habuissent. Anselmus, Cur Deus homo I, 18 M 158, 384 B.

[1]) S. Gregorius M., XL homiliae in Evang. 2, 34 M 76, 1249 D.

[2]) Honor., Elucid. 1, 11 M 172, 1116 B; 1, 14 M 172, 1118 C; cf. Inevitabile M 172, 1211 D.

[3]) Igitur homo non est pro angelo sed pro se ipso creatus, alioquin majoris dignitatis vermis esset, qui proprium haberet, quam homo, qui proprio loco careret. Lib. XII quaest. c. 3 M 172, 1180 A.

zurück am Ende von Lib. XII quaest. c. 12, um durch einen Vergleich das Unzutreffende der Vorstellung darzutun, dass die Menschen in die Lücke der gefallenen Geister einrücken. Es könne davon ebenso wenig die Rede sein, als man sagen dürfe, falls alle Menschen auf Erden die Sonne schauen und nur einzelne die Augen schliessen oder das Augenlicht verlieren würden, dass die übrigen an die Stelle der letzteren treten.[1])

An die Frage, ob der Engelssturz die Ursache der Erschaffung des Menschen gewesen sei, schliesst Honorius wiederholt unmittelbar die andere, ob Christus Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Diese Reihenfolge treffen wir im Lib. VIII quaest. und im Hoheliedkommentar, an welch letzterer Stelle die beiden Fragen ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem daselbst behandelten Gegenstande plötzlich auftauchen. Während aber Honorius in der ersten Frage, wie sonst so oft, getreulich seinem Meister Anselmus folgt, verlässt er ihn gerade dort, wo Anselmus vor allem seine Originalität bekundete und seinen Einfluss auf die Nachwelt geltend machte, in der Christologie im Zusammenhang mit der Erlösung. Hier biegt Honorius in eine ältere Strasse ein. Hier und, wie wir sehen werden, in seinen eschatologischen Ausführungen bekundet er einen ganz auffällig engen Anschluss an das Hauptwerk des Johannes Skotus, das er im Prolog zur Clavis physicae vor allem wegen seiner philosophischen Bedeutung hervorgezogen hatte.

Das Zeugnis der ganzen Heiligen Schrift dafür, dass Christus zur Erlösung der Menschheit im Fleische erschienen sei, so führt er Lib. VIII quaest. c. 2 aus, könnte den Glauben erwecken, er hätte die menschliche Natur nicht angenommen, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Dadurch erschiene die Sünde als Grund der Menschwerdung Christi; die Sünde würde ihren Charakter als Übel demzufolge verlieren, ja sie müsste als grosses Gut betrachtet werden. Aber das Gegenteil ist der Fall. Die Sünde ist die Ursache des Todes und der Verdammnis. Die Ursache der Menschwerdung Christi war aber die ursprüngliche Absicht Gottes der Vergöttlichung des Menschen. Wie nun Gott unveränderlich ist, so auch sein ewiger Ratschluss. Von der Sünde aber gilt, dass sie unmöglich die Ursache der Menschwerdung Gottes sein kann. Diese trat vielmehr trotz der Sünde ein. Das Schlussergebnis ist also, dass

---

[1]) M 172, 1184 A.

Gott die menschliche Natur angenommen hätte, auch wenn der Mensch niemals gesündigt hätte.[1])

Mit dieser Ansicht steht Honorius zu seiner Zeit nicht allein. In Frankreich bekannte sich zu ihr Hugo von St. Viktor und in Deutschland Rupert von Deutz. Es ist nicht unmöglich, dass der Vorgang Ruperts wie sonst so auch hierin auf ihn von Einfluss geworden ist. Indes war Rupert nicht die einzige Autorität für ihn. Denn mag es auch einstweilen zweifelhaft bleiben[2]), aus welcher älteren Quelle Rupert selbst diese seine Meinung geschöpft, bei Honorius enthüllt sich als solche unverkennbar der spekulative Geist des Johannes Skotus. Zwar hat es Honorius in seinen selbständigeren Arbeiten verstanden, die unkirchliche monistische Tendenz des Eriugena geschickt zu umgehen, aber Ausdrucksweise und Gedanken erheben seine geistige Abhängigkeit von demselben über allen Zweifel. Ein Beleg hiefür ist, wenn Honorius zum Beispiel sagt: „Da Gott die menschliche Natur annimmt, geht in den Auserwählten wenigstens die gesamte Menschheit in ihn über."[3])

Wir werden später wahrscheinlich zu machen suchen, dass gewisse von der sententia communior abweichenden Doktrinen des Honorius auf Widerspruch stiessen, ja bis von Frankreich her bekämpft wurden. Auch seine Annahme einer sogenannten absoluten Prädestination der Menschwerdung Christi scheint, wenn auch nicht öffentlich bekämpft, so doch da und dort stillschweigend abgelehnt worden zu sein. Ein deutlicher Beleg hierfür sind die Handschriften, welche der Ausgabe des Hoheliedkommentars in der

---

[1]) Discip... Cum enim tota Scriptura clamat Christum pro humana redemptione in carne venisse, putatur nunquam in carne venisse, si homo non peccasset, quem redimeret, et sic videtur peccatum hominis causa fuisse Christi incarnationis. Quod si ita est, tunc illud peccatum non fuit malum imo magnum bonum, cujus causa Deus factus est homo, consequentur et homo Deus. Mag. Peccatum hominis non bonum sed maximum malum fuisse clamat totus mundus... Et ideo peccatum primi hominis non fuit causa Christi incarnationis sed potuis fuit causa mortis et damnationis. Causa autem Christi incarnationis fuit praedestinatio humanae deificationis. Lib. VIII quaest. c. 2 M 172, 1187 B.

[2]) Vgl. Rocholl, Rupert von Deutz, Gütersloh 1886, 235 f.

[3]) Quando enim Deus humanam naturam induit, universa humanitas in electis duntaxat in Deum tunc transit. Lib. VIII quaest. c. 2 M 172, 1187 D. Cf. Joh. Scotus, De div. nat. V, 23.

Bibl. vet. Patr. XX und danach bei Migne zugrunde liegen, sofern sie einen von den Anschauungen des Honorius abweichenden Text enthielten. Dass hier eine nachträgliche Änderung vor sich gegangen ist, möge folgende Gegenüberstellung illustrieren, bei der wir den ursprünglichen Wortlaut des Honorius einer Handschrift der fürstlich Öttingenschen Bibliothek von Maihingen entlehnen[1]):

Cod. Maih. I, 2 (Lat.) Fol. 13:

fol. 40: Igitur queritur, utrum filius dei esset incarnatus, si homo non fuisset lapsus. Putant enim casum hominis causam fuisse Christi incarnationis. Si et (verlesen aus Sed) hi falluntur. Ratio enim manifesta clamat et sacre scripture auctoritas consonat, quod si homo in paradiso permansisset, tamen deus hominem assumpsisset. Ab aeterno quippe...

Ecce ante peccatum hominis predicta est incarnatio dei. Si homo non peccaret, inmortalis permaneret. Et si Christus in illo statu nasceretur, nunquam moreretur, et homo sine interpositione mortis in illo deificaretur. Sed quia Christus in illo statu natus est, quo homo mori necesse habuit, mori et ipse uoluit, quia vero . . .

M 172, 433 B:

Item quaeritur, utrum filius dei esset incarnatus si homo non fuisset lapsus. Putant enim casum hominis causam fuisse Christi incarnationis; sed hi non falluntur Ratio enim manifeste clamat et sacrae scripturae auctoritas consonat, quod quia homo in paradiso peccavit, propterea Deus hominem assumpserit. Ab aeterno quippe . . .

Ecce ante peccatum hominis praedicta est incarnatio Dei, quia ergo homo peccavit, propterea Christus immortalis factus est mortalis. Qui si in statu immortalitatis nasceretur, nunquam moreretur, et homo sine interpositione mortis ejus deificaretur. Quod fieri non potuit. Quia ergo Christus in illo statu natus est, quo mori posset, ideo mori voluit; quia vero . . .

Es war bereits mehrfach von der Abhängigkeit des Honorius von Skotus Eriugena die Rede. Am auffälligsten tritt dieselbe zu-

[1]) Welchem Interesse die eigentümlichen Anschauungen des Honorius über den Grund der Menschenschöpfung, der Inkarnation etc. noch lange im Mittelalter begegneten, zeigt cod. Lipsiens. 828 s. 14 der fol. 39 s. die bezüglichen Stellen des Hoheliedkommentars in der ursprünglichen Redaktion (Solet quaeri — pacis ecclesiae, cf. M 172, 432 D bis 434 A) für sich aushebt. Die gegenteilige Stellungnahme ist freilich häufiger. So ist in Cod. Admont. 255 s. 12 der ganze Passus durchstrichen und mit einem cave versehen.

tage in ein paar christologischen Fragen, welche in dem Melker Kodex Nr. 850 (P 40) fol. 62 ff. überliefert sind[1]), und in seinen eschatologischen Anschauungen.

Jene Fragen betreffen das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt, seine Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten des Vaters (Interrogatio de descensu Christi; interrogatio de ascensu et consessu Christi). Mit besonderer Betonung hatte Eriugena die Geistigkeit der Endzustände des Menschen, von Himmel und Hölle, vertreten. Den Gedanken an eine Unterwelt hatte er als heidnischen Aberglauben erklärt. Die alten Heiden haben nach ihm geglaubt, dass wie die Leiber der Verstorbenen in den Gräbern, so auch die Seelen in unterirdischen Höhlen seien. Mit dem Gedanken an eine Unterwelt habe sich auch die Meinung von der Örtlichkeit der Seelen verbreitet.[2]) Für die Geistigkeit der Unterwelt erklärt sich auch Honorius. Denn ist sie körperlich, so führt er aus, dann muss Christus notwendig mit seinem Körper hinabgestiegen sein. Das war aber nicht der Fall, weil der entseelte Körper im Grabe lag. Der Seele nach ist er aber nicht hinabgestiegen, weil sie sich nicht von Ort zu Ort bewegt. Um nun das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt nicht ganz zu leugnen, sieht er sich gezwungen, die Unterwelt geistig zu erklären.[3])

Die nämliche spiritualistische Deutungsweise wendet er auch auf die Himmelfahrt Christi und sein Sitzen zur Rechten des Vaters an. Im Anschluss an die entsprechenden Artikel des apostolischen Symbolums stellt er die Frage, welche seine spiritualistische Auffassung von der Himmelfahrt vorerst noch verleugnet: Utrum

---

[1]) Siehe Anhang VI.

[2]) Antiqui enim spes suas fabulis animasque sepulchris dantes quemadmodum cadavera corporum obruta sepulchris ita etiam animas cum ipsis cadaveribus detentas in iisdem sepulchrorum cavernis putabant. Hinc infernum quasi infra terram positum vocabant. Inde falsa crevit opinio animas videlicet locales esse sub terra. Joh. Scotus, De div. nat. 5, 35 M 122, 954 D.

[3]) Haec ratiocinatio cogit nos fateri infernum esse spirituale ut summorum patrum tradit auctoritas. Si enim regnum coelorum est spirituale, in quo animae justorum laetantur, necesse est, ut oppositum ejus, quod est infernus, spiritualis esse credatur, in quo animae reproborum cruciantur. Interrog. de descensu Christi. Cod. Mellic. 850 (P 40) fol 62'.

localiter in coelo sedeat, cum corporaliter ascenderit. Allein ihre Beantwortung lässt den Spiritualismus ganz unverhüllt hervortreten. Das Aufsteigen, so ist sein Gedanke, bezieht sich nicht auf einen Teil der Luft oder des Äthers, und Christus liess sich nicht an einem Orte dieser körperlichen Welt nieder, woher er wieder kommen wird. Das Aufsteigen bedeutet für Honorius vielmehr, dass am Körper Christi sich eine nach oben gerichtete Umwandlung vollzog, dass dieser Körper vergeistigt wurde (in subtilitatem spiritualis corporis abiit) und so eine Seinsweise annahm, die über Raum und Zeit erhaben sein soll. Demgemäss ist nun auch das Sitzen zur Rechten des Vaters zu denken. Es bedeutet so viel, als dass Christi Menschheit in seiner Gottheit ruht. Das Wort des Vaters: „Sitze zu meiner Rechten!“ heisst demnach, Christus solle nach der Mühsal des Leidens in der Herrlichkeit der Gottheit ruhen. Tatsächlich habe Christus nach seiner Auferstehung vom Tode den sterblichen Leib in einen geistigen, den geistigen aber in die Gottheit so verwandelt, wie Luft in Licht verwandelt wird, wobei die Substanz allerdings bleiben soll. Wie nun die Gottheit überall auf unörtliche Art ist, so ist auch die Menschheit Christi überall auf unörtliche Weise.

Mit dieser Auffassung sucht Honorius alle Nachrichten über Christus aus der Zeit nach seiner Auferstehung in Einklang zu bringen. In demselben Momente, wo Christus seinen Jüngern erschien, war er im Paradiese; es gab für ihn kein Kommen und Gehen, sondern er war nur überall in einem unsichtbaren Zustand und in seinem geistigen Leibe den Menschen verborgen, weshalb es heisst: „Er verschwand aus ihren Augen“. Dass er in sichtbarer Gestalt in den Himmel aufstieg, tat er nur wegen seiner noch fleischlich gesinnten Jünger zu dem Zwecke, um ihnen die Macht seines geistigen Leibes sichtbar vor Augen zu führen. Umgekehrt aber blieb er bei ihnen mit seinem geistigen Leibe, da er in körperlicher Gestalt den sichtbaren Himmel emporstieg, gemäss seiner Versicherung: „Sieh ich werde bei euch bleiben“ etc.

Diese nämliche spiritualistische Tendenz bewährt Honorius auch bezüglich der Endzustände des Menschen. Im allgemeinen spricht er sich dahin aus, dass nach der letzten Auferstehung die Leiber aller Menschen, der Guten wie der Bösen, geistig sein werden, und dass alsdann nichts Körperliches mehr bestehen wird, wenn Gott alles in allem ist, wie das Licht in der Luft, wie das

Eisen im Feuer.[1]) Geistig sind demgemäss auch zu denken Himmel und Hölle. Denn die von ihrem Leibe losgelöste Seele kann sich nicht örtlich bewegen. Himmel und Hölle nennt er daher geistige Orte, welche mit den körperlichen Ähnlichkeit besitzen. Die entsprechenden Zustände schildert er als psychische, als Friede und Freude usw. und umgekehrt als Traurigkeit, Betrübnis, Schmerz.[2]) Diese durchaus spiritualistische Eschatologie lässt, so sollte man meinen, die Auferstehung des Fleisches überflüssig erscheinen. Honorius fühlt auch diese Konsequenz seiner Denkweise. Dass er sie nicht zieht, daran hindert ihn seine stets erstrebte orthodoxe Gesinnung. Und er weiss seine Ansicht auch zu begründen. „Wozu muss denn, so stellt er sich die Frage, der Leib von den Seelen wieder angenommen werden, denen doch auch ohne den Körper die höchste Seligkeit zuteil werden kann?" Den Grund ersieht er in einem natürlichen Verlangen der Seele den Körper zu regieren. Dieser natürliche Trieb wirkt gleichsam verzögernd auf die Seele, sich in den obersten Himmel zu begeben, so lange der Körper nicht da ist, in dessen Leitung jener Trieb zur Ruhe kommt. Daher müssen die Seelen ihre Leiber wieder erhalten, um nun alsbald den Engeln gleichgestellt zu werden, und in der Anschauung des obersten Himmels, in freiester Betrachtung der Wahrheit, immer beseligt zu sein.[3]) Eine ähnliche eschatologische Anschauung

---

[1]) Post ultimam namque resurrectionem omnium hominum sive bonorum sive malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit, cum deus omnia in omnibus erit ut lux in aere, ut ferrum in igne. Interrog. de ascensu etc. Cod. Mellic. 850 s. Anhang VI). Besonders bestimmt vertritt er diesen spiritualistischen Standpunkt auch De cognitione vitae c. 44 f. Hier sagt er: Igitur nullus locus spirituale corpus fulcit, quod omni elemento subtilius erit, sed ut spiritus illocaliter in summo spiritu Deo subsistit, nisi forte hoc pro loco accipiatur, quod substantialiter aç personaliter circumscribitur... Cum igitur (sancti) spirituales sint, in summo spiritu spiritualiter non localiter manebunt. l. c. c. 45 M 40, 1029 s.

[2]) Regnum coelorum non est locus corporalis sed spiritualis corporali similis, in quo est pax et gaudium et ineffabilis laetitia in omnimoda gloria. Scala coeli major c. 21 M 172, 1238 C; cf. c. 17 u. 18.

[3]) Disc. Et quid opus est corpus ab animabus recipi, quibus sine corpore potest ipsa summa beatitudo praeberi? Mag. Quidam naturalis appetitus inest animabus administrandi corpus, quo appetitu retardantur quodammodo, ne tota intentione in id summum coelum pergant, quamdiu non subest corpus, cujus administratione appetitus ille conquiescat. Scala coeli major c. 22 M 172, 1238 D.

treffen wir auch bei dem berühmteren Zeitgenossen des Honorius, dem hl. Bernhard von Clairvaux, nach welchem die endgültige Vereinigung mit Gott und das selige Schauen Gottes erst nach der Auferstehung des Fleisches eintreten soll. Vorher, nämlich vor der Vereinigung der Seele mit ihrem Leibe, bleibe ihr eine Art Heimweh nach dem Körper, das sie verhindere, gänzlich auf sich zu vergessen, und sich mit Gott zu einigen.[1])

Ziemlich einsam dürfte aber Honorius zu seiner Zeit mit seinem kühnen Spiritualismus dastehen und mit seiner Lehre vom Übergang und der Verwandlung des Körperlichen in das Geistige, des Geistigen in Gott. Honorius schweigt sich über die Gewährsmänner einer solchen Denkweise fast völlig aus. Nur einmal verweist er auf Gregor von Nazianz.[2]) Allein es ist durchaus nicht anzunehmen, dass Honorius die Werke des grossen griechischen Theologen selbst eingesehen hat. Er kennt seine Anschauungen vielmehr aus Johannes Skotus Eriugena. Johannes Skotus Hauptwerk De divisione naturae, das Honorius, wie wir ohnehin wissen, so hoch schätzte, dass er es seinen Zeitgenossen durch einen sehr umfangreichen Auszug (Clavis physicae) zugänglich zu machen suchte, lässt die eigenartigen theologischen Spekulationen eines Honorius völlig erklärlich erscheinen. Zwar hat es Honorius vermieden, den unverhüllten Pantheismus des Skotus sich anzueignen. In seiner Clavis physicae erhebt er einmal, wie wir wissen, unwillkürlich Protest gegen denselben.[3]) Er hat es auch vermieden, in seinen soteriologischen Doktrinen Christus, den Erlöser, zu einem notwendigen und unvermeidlichen Gliede eines theogonisch-kos-

---

[1]) Vgl. A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864, 1, 303.

[2]) A morte quippe resurgens (Christus) mortale corpus in spiritale, spiritale vero in deitatem sic convertit, ut aer in lucem convertitur, manente tamen propria substantia, ut Gregorius Nazanzenus affirmat. Interrogatio de ascensu etc. (s. Anhang VI). Honorius hat hier ohne Zweifel Joh. Scotus, De divisione naturae 5, 8 M 122, 880 A B im Auge. Zwar hat hier der Floss'sche Text bei Migne »Gregorius Nyssaeus«. Allein es müsste richtig heissen, Gregorius Nazianzenus, worauf Dräseke, Joh. Skotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De div. nat. II. V., Leipzig 1902, 51 aufmerksam macht. Honorius lag hier, wie an manchen anderen Stellen, ein richtigerer Text von De div. nat. vor als dem Herausgeber Floss.

[3]) Vgl. S. 68 f.

mogonischen Prozesses zu machen. Allein von diesen allerdings nicht unwesentlichen Retouchierungen abgesehen, bietet er ganz genau das Bild des Skotus, das er in dem letzten Buche von De divisione naturae (c. 8 ff.) speziell von der reversio humanae naturae und von dem reditus in unum enthüllt.

Sehr wahrscheinlich hat Honorius mit seiner spiritualistischen Eschatologie Schule gebildet. Als Beweis hiefür betrachte ich eine interpolierte Stelle in Heinrichs von Melk „Von des tôdes gehugde“[1]), wo die Höllenstrafen ausschliesslich geistig gedeutet sind. Merkwürdig aber wäre es, wenn Honorius durch seinen Spiritualismus bei seinen Zeitgenossen keinerlei Anstoss erregt hätte. Ob es in Deutschland der Fall war, vermag ich nicht zu sagen.[2]) Eine stillschweigende Kritik von einzelnen seiner schriftstellerischen Erzeugnisse liegt darin vor, dass gerade jenen Schriften, in denen sich Honorius am meisten dem Pantheisten des 9. Jahrhunderts annäherte, die verhältnismässig geringste Verbreitung zuteil wurde. Die Clavis physicae ist nur in ein paar Handschriften auf uns gekommen, weil offenbar nicht sehr viel mehr Exemplare hergestellt wurden. Die paar Abhandlungen De descensu Christi etc., welche wir aus dem Melker Kodex 850 kennen, und in denen Honorius mehr als anderwärts seine Geistesverwandtschaft mit Joh. Skotus bekundet, lind bisher nur in diesem Kodex zutage getreten. Aber allen Bemängelungen scheint er doch nicht entgangen zu sein. Das Unerwartete hiebei ist nur, dass eine Stimme vom fernen Frankreich her verurteilend sich gegen ihn richtet.

In seinem Kommentar zu des Boetius Buch De duabus naturis et una persona Christi macht Gilbertus Porretanus die Bemerkung, in Deutschland wolle einer behaupten, dass die menschliche Natur nicht nur von Christus, sondern von allen zur Erlösung Gelangenden nach der Auferstehung aufhören werde, menschsich zu sein und durch Gott göttlich werde, so dass wie Gott überall ganz sei, so auch ein jeder Auserwählte überall ganz sei. Unter vielen anderen Stellen der Heiligen Schrift, durch die er diesen

---

[1]) R. Heinzel, Heinrich von Melk, Berlin 1867, 76 ff, 135 f. Ein genaueres Eingehen auf diesen Punkt verspare ich mir auf das letzte Kapitel dieser Schrift.

[2]) Eine bei Heinzel a. a. O. S. 136 angeführte Stelle Gerhohs scheint allerdings gegen Lehrer von der Art des Honorius gerichtet zu sein.

seinen Irrtum beweisen zu können glaube, ziehe er auch das athanasianische Symbolum (unus [= Christus] non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in deum) zum Beweise heran. „Dieser könnte, so fährt Gilbert fort, wenn er durch Angabe seines eigentlichen Namens die Ehre eines Häretikers angestrebt hätte, durch den Spruch der kirchlichen Autorität gebrandmarkt werden. Da er aber mit Verschweigen seines Namens das Unkraut eines neuen Irrglaubens in die edle Saat des göttlichen Wortes als verborgener Säemann, nicht so fast durch seine Schriften als durch sein Gesudel (litteris—lituris) streute, so wird er vor den Menschen wenigstens unbekannt und straflos bleiben.“ [1])

Diese Worte passen von den deutschen Zeitgenossen Gilberts auf niemand besser als auf Honorius. Bereits Hauck hat sie indirekt wenigstens auf Honorius bezogen, indem er einen entfernten Anklang an die hier geschilderte Anschauung im Elucidarium findet, welch letzteres er nun allerdings nicht Honorius, sondern einem Schüler desselben zuschreibt.[2]) Es ist jedoch kaum jemand anders als Honorius selbst gemeint. Er liebte es, vor allem anonym zu schreiben und unbekannt zu bleiben. Wenn nun auch nicht gerade eine Stelle namhaft gemacht werden kann, auf welche Gilberts Worte genau passen, so sind doch die uns bereits bekannten Gedanken des Honorius genau getroffen. Indem Gott die menschliche Natur annimmt, so hörten wir, geht die ganze Menschheit, in den Auserwählten wenigstens, in Gott über.[3]) Von dem Gottmenschen

---

[1]) Unde et in Germaniae partibus quidam volens astruere quod non modo Christus verum etiam omnium salvandorum humana substantia a Deo post resurrectionem, desinens esse humana, fiet divina, ut sicut Deus ubique totus est, ita quoque unusquisque beatorum ubique totus sit, inter multa sacrae Scripturae verba, quibus hunc errorem suum astruere posse sibi visum est, praedicta Athanasii verba in ejusdem opinionis argumentum adduxit. Hic tamen, si proprii nominis sui titulo haeretici quaesisset honorem, ecclesiasticae auctoritatis sententia fieri posset insignis; sed quia tacito nomine suo haeresis novae zizania generoso semini verbi divini occultus sator, non tam litteris quam lituris injecit, ipse quidem ignotus hominibus indemnisque manebit. Gilberti Porretari Comment. in librum De duabus naturis et una persona Christi, M 64, 1397 C.

[2]) Kirchengeschichte Deutschlands 4, 439[5].

[3]) Lib. VIII. quaest. c. 2 M 172, 1187 D.

wissen wir aber, dass er nach seiner Auferstehung den sterblichen Leib in einen geistigen, den geistigen in die Gottheit so verwandelt, wie Luft in Licht verwandelt wird.[1]) Ausdrücklich sagt er aber von dem verklärten Christus: „Wie die Gottheit überall unörtlich ist, so ist auch die Menschheit Christi überall auf eine unörtliche Weise.“[2])

Das sind aber Gedanken, die sich bei Eriugena und demzufolge auch in der Clavis physicae finden. Vielleicht hat Gilbert den eben genannten Auszug des Honorius aus De divisione naturae im Auge.

---

[1]) A morte quippe resurgens mortale corpus in spiritale, spiritale vero in deitatem sic convertit ut aer in lucem convertitur. Cod. Mellic. 850 (P 40) f. 63[1].

[2]) Sicut ergo divinitas ubique est illocaliter, ita et humanitas Christi ubique est illocaliter. Cod. Mell. l. c.

Viertes Kapitel.

Honorius in seiner Beziehung zur poetischen Literatur und zur Kunst.

Eine zutreffende Kennzeichnung von dem Verhältnisse des Honorius zur deutschen poetischen Literatur gibt Edw. Schröder. Er nennt ihn „denjenigen Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, der für unsere geistliche Poesie am bedeutungsvollsten war." Die Einwirkungen dieses Mannes seien freilich nur selten mit absoluter Bestimmtheit nachzuweisen. Dazu sei Honorius zu sehr Kompilator, der selbst nur vielgelesene Werke ausschreibt. „Doch die Bedeutung des Honorius für die deutsche Literatur bleibt gesichert, wenn auch die Zahl präziser Quellennachweise nicht gross ist.[1])

Indes fehlen auch solche genaue Quellennachweise nicht gänzlich.

Am Ende eines reichbewegten Lebens wendete sich Herzog Heinrich der Löwe literarischen Bestrebungen zu. In seinem Auftrage entstand ungefähr in den Jahren 1190—1195 eine erste deutsche Zusammenfassung alles Wissenswerten, die erste deutsche Enzyklopädie, unter dem Titel Lucidarius. Die ergiebigste Quelle für dieses lange gelesene deutsche Volksbuch bildete jene Schrift des Honorius, an welche bereits der Name Lucidarius gemahnt, das Elucidarium. Dasselbe diente ausser anderem namentlich dem dritten Buche des Lucidarius als Vorlage, „die von den Bearbeitern mit wenigen Änderungen und Kürzungen direkt übersetzt wurde." An das erste Buch des Lucidarius gab die Imago mundi des Honorius den grössten Teil des daselbst gebotenen Inhalts hinüber. Das zweite Buch des Lucidarius verrät eine Anlehnung an des Honorius Gemma animae, wenn sich auch wörtliche Anklänge fast nie finden.[2])

[1]) Edw. Schröder, Das Anegenge, Straßburg 1881, 57 f.

[2]) Vgl. Schorbach, Entstehung, Überlieferung und Quellen des deutschen Volksbuches Lucidarius, Straßburg 1884, 12, 158 ff.

Indes bereits früher und näher an dem Aufenthaltsorte des geheimnisvollen Klausners drangen dessen Ideen in deutscher Zunge und poetischer Sprache in die Welt hinaus. Der „älteste deutsche Satyriker“, der ehemalige ritterliche Weltmann und spätere Laienbruder des an der Donau aufragenden Klosters Melk, Heinrich, setzt in den nicht lange nach der Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen Gedichten „Von des tôdes gehugde“ und „Pfaffenleben“ eine umfassende Kenntnis des Honorius voraus. Der Herausgeber dieser Gedichte nennt als durch Heinrich benützte Werke des Honorius das Speculum ecclesiae, Eucharistion, Offendiculum, Elucidarium.[1]) Ja so wie das Memento mori vor uns liegt, müssen wir annehmen, dass noch weitere Schriften des Honorius darauf von Einfluss geworden sind. Heinzel hat mit Scharfsinn gezeigt, dass von den 1042 Versen, die zu Tausend überschüssigen 42 nur eine Interpolation sind, und dass sich diese Interpolation von 885—926 findet. Diese Verse scheinen geradezu der Absicht ihren Ursprung zu verdanken, eine bestimmte Überzeugung vom Wesen der Höllenstrafen zur Geltung zu bringen. Es wird hier die Meinung vertreten:

Daz der tîvel oder diu helle
uns nâch disem libe icht mugen geschaden;

dass es keine poena sensus gebe, dass die Hölle in dem Nichtschauen Gottes bestehe. Heinzel wusste für diese Anschauung keine passendere Quelle zu nennen, als Johannes Skotus Eriugena.[2]) Er fand damit in der Tat die richtige Spur. Es war ihm nur nicht bekannt, dass Johannes Skotus durch den Mund des Honorius zum 12. Jahrhundert redete. Honorius hat, wie wir wissen, nicht

---

[1]) R. Heinzel, Heinrich von Melk, Berlin 1867, 20. Daß das Offendiculum des Honorius einen direkten Zusammenhang mit den Gedichten Heinrichs verrate, bestreitet Joh. v. Kelle, Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius, sein Verhältnis zu dem gleichfalls einem Honorius zugeschriebenen Eucharistion und Elucidarium, sowie zu den deutschen Gedichten Gehugde und Pfaffenleben, Wien 1904, 42 ff. (Wiener SB. Bd. CXLVIII, Abt. 4). Allen Einfluß des Honorius auf Heinrich scheint indes auch von Kelle nicht leugnen zu wollen, wenn er zugesteht: »Weder die ältere noch die gleichzeitige theol. Literatur war ihm (Heinrich) fremd« ... »Der deutsche Dichter schöpft aus dem reichen Schatze seines Wissens, das er sich durch eifriges Lesen erworben hat.«

[2]) a. a. O. 136.

nur das von Heinzel angeführte Hauptwerk des Eriugena in seiner Clavis physicae seinen Zeitgenossen übermittelt, er hat sich zu dem darin vertretenen Spiritualismus, als dessen Ausfluss obige Ansicht von der Höllenstrafe erscheint, auch in mehr selbständigen Erzeugnissen bekannt, so in seiner Scala coeli major c. 17 ss., Cognitio vitae c. 44 und mit besonderem Nachdrucke in den Variae quaestiones, die uns merkwürdiger Weise gerade in der Bibliothek desjenigen Klosters erhalten sind, in dem Heinrich von Melk geschrieben haben soll (Cod. Mellic. 850 [P 40] s. 12).[1])

Ausser den genannten Poesien lassen einen Zusammenhang mit den Schriften des Honorius vermuten zwei von den bedeutenderen Dichtungen, die Kärnten im 12. Jahrhundert aufzuweisen hat, nämlich das von einem Landgeistlichen herrührende Gedicht „Vom Recht" und insbesondere die Parabel „Die Hochzeit".[2])

Noch eine Reihe anderer ungefähr gleichzeitiger Dichtungen wird mit Schriften des Honorius in Beziehung gebracht, darunter das Leben Jesu der ersten bekannten deutschen Dichterin und, sofern sie Reklusin war, Standesgenossin des Honorius, Ava.[3]) Ein besonders intimes Verhältnis besteht aber zwischen Honorius und dem ungefähr 1170—1180 entstandenen Gedichte „Das Anegenge". Edw. Schröder sucht zu erweisen, dass wir das Elucidarium des Honorius geradezu für die „wichtigste Grundlage" dieses Gedichtes anzusehen haben.[4]) In der Tat müssen in der Schule, aus welcher der Dichter des Anegenge hervorgegangen ist, die Schriften des Honorius die erste Rolle gespielt haben. Denn wenn sich derselbe auch in manchen Fragen zu einer von Honorius abweichenden Meinung bekennt, so ist doch die Übereinstimmung in sehr vielen anderen Punkten unverkennbar. Wie deutlich zeigt sich dieselbe, um nur ein Beispiel hervorzuheben, in der Lösung der Frage über die Rangordnung der Seligen, wo der Dichter des Anegenge ganz dieselbe konkrete Formulierung seiner Ansicht aufweist wie Honorius, dass nämlich der hl. Petrus den Vorrang vor dem hl. Michael

---

[1]) Vgl. Anhang VI.

[2]) Vgl. Löbner, Die Hochzeit, Brandenburg 1887, 11 f. und Kraus, »Vom Recht« und »Die Hochzeit«, Wien 1891, 63, 65 f. und sonst.

[3]) Vgl. Piper, Die geistliche Dichtung des Mittelalters, 1. Teil, Berlin und Stuttgart (1888) 19. Hier findet sich auch die bezügliche Literatur verzeichnet.

[4]) Edw. Schröder, Das Anegenge, Straßburg 1881, 60.

habe.[1]) Solche Übereinstimmungen konnte Edw. Schröder vielfach aufzeigen und sie scheinen nicht einmal erschöpft zu sein. Wenn beispielsweise im Anegenge (Hahn 25, 69 ff.) davon die Rede ist: „wir ensvlen noch enmegen des nicht gelouben, daz mit vlaeischlichen ougen jê dehaein man saehe got“, und wenn von den Erscheinungen Gottes an Adam, Kain, Abel gesagt wird: „daz was nicht mere, wan daz ein engel im erschaein“, so lesen wir hierzu eine Parallele in den Variae quaestiones, welche der bereits zitierte Melker Kodex bietet.[2]) Die weitere Ausführung des Gedankens der Unsichtbarkeit Gottes (Anegenge 27, 60 ff.) gemahnt ferner an das, was Honorius De cognitione vitae c. 31 über diesen Gegenstand vorbringt.[3]) Die letzten Verse dieses Passus des Anegenge behaupten, „daz unser dehaeiner sei, der des mit mir mvge geichen, daz er den andern habe gesehen: seh wir den andern an dem vlaeische, wir sehen niemen an dem gaeiste“ (27, 82 ff.) und erinnern an das, was zwei Kapitel weiter in der soeben angeführten Schrift des Honorius steht.[4]) Die charakteristische Anschauung endlich, welche im Anegenge 27, 25 ff. über die Unvollständigkeit der himmlischen Seligkeit vor der Wiedervereinigung von Seele und Leib vorgetragen ist, bildete auch einen Bestandteil der Überzeugungen unseres Honorius.[5])

---

[1]) Vgl. Hahn, Gedichte des 12. und 13. Jahrhunderts, Quedlinburg und Leipzig 1840, 14 und Honor. Aug., Liber duodecim quaestionum, in quibus praecipue quaeritur, num s. archangelus Michael b. Petro apostolo, an Petrus Michaeli praecedat. M 172, 1177 ff.

[2]) Deus nunquam in substantia sua alicui hominum visus est, sed angelus aliquando in persona patris, aliquando in persona filii, aliquando in persona spiritus sancti apparuit et injunctum a deo mandatum assumpta humana forma peregit. In persona namque patris angelus Adae apparuit et humano more ei locutus est. In tribus personis trinitatis tres angeli Abrahae, duo in persona filii et spiritus sancti Loth apparuerunt, qui et se missos a deo dixerunt. In persona patris angelus Abrahae apparuit, dum filium immolari monuit. In persona filii angelus Moysi in rubo apparuit etc. Cod. Mellic. 850 (P 40) fol. 99.

[3]) M 40, 1023.

[4]) Disc. Cur (anima) a nobis non videtur? Mag. Quod tam subtilis ejus natura dicitur, quod se a corporeis oculis videri non patitur. ... Haec est enim causa, quod nullus spiritus a nobis cernitur, quia subtilitas illorum (!) naturae nostrum visum excedere creditur. De cogn. vitae c. 33 M 40, 1024.

[5]) Scala coeli major c. 22, M 172, 1238 D.

Diese wenigen Andeutungen mögen genügen zum Erweise dafür, dass die Gedanken unseres Schriftstellers auf die deutsche Poesie seiner Zeit befruchtend wirkten. Die Literaturhistoriker haben noch in zahlreichen anderen Fällen seinen Einfluss auf die damalige und spätere Dichtung empfunden.[1]) Und es ist nichts natürlicher als diese Wahrnehmung, wenn wir erwägen, dass einerseits Honorius als theologischer Popularisator vermittelnd zwischen den eigentlichen Fachtheologen und allen jenen steht, die ohne die letztere Eigenschaft zu besitzen, doch ein lebhaftes Interesse an die theologischen Fragen ihrer Zeit heranbrachten, und dass andererseits die deutsche Poesie jener Zeit vielfach ein geistliches und lehrhaftes Gepräge verrät.

Wie in der Geschichte der poetischen Literatur des Mittelalters so ist Honorius Augustodunensis bei den Kunsthistorikern längst kein unbekannter Name mehr. Sein Verhältnis zur Kunst soll daher an letzter Stelle noch in Kürze berührt werden.

Wohl steht Honorius vor allem als der strenge, weltabgeschlossene Klausner vor uns, der der Welt einen Spiegel ernster Christenpflicht vorhält, dem es in erster Linie um die geistige und sittliche Erneuerung seiner Zeitgenossen zu tun ist. Weit über den äusseren Schmuck des Gotteshauses geht ihm die innerliche Auferbauung der Gläubigen zu einem tugendhaften Leben.[2]) Aber er besitzt weise Mässigung genug und eine zu tiefe Menschenkenntnis, um nicht auch die äusseren Mittel innerer Erhebung und Erbauung in ihrem Werte zu schätzen, vor allem das Gotteshaus und seine Zier. Und so fordert er direkt dazu auf, nicht nur Kirchen zu bauen und zerfallene Kirchen zu erneuern und mit dem Notwendigen auszustatten. Ausdrücklich erinnert er auch an Gemälde und anderen Schmuck.[3]) Mit redseliger Liebe geht er

---

[1]) Eine Übersicht über die mannigfaltigen Beziehungen zwischen Honorius und der Dichtung seiner und der nächstfolgenden Zeit ermöglicht das Register bei Piper, Die geistliche Dichtung des Mittelalters, 2. Teil, Berlin und Stuttgart (1888) S. 378. »Eine zusammenfassende Darstellung des Einflusses, welchen Honorius in der Literatur geübt hat«, stellte Schorbach, Entstehung, Überlieferung und Quellen des deutschen Volksbuches Lucidarius, Straßburg 1894, 160 in Aussicht.

[2]) Magis placet Deo doctrina, quae indoctos ad virtutes informat quam cura, quae ecclesias casuras exornat. Expos. in Cant. Cant. M 172, 363 B.

[3]) Igitur, carissimi, de substantia concessa ecclesias aedificate,

wiederholt auf die Tätigkeit der Künstler, so z. B. des Malers und Juweliers, ein, um dadurch das Werk des grösseren Meisters, Gottes, begreiflich zu machen.[1]) Noch mehr. Mit einem im Mittelalter selten zu vernehmenden Enthusiasmus preist er die künstlerische Tätigkeit als solche. „Wie herrlich ist es, sagt er, zu malen und zu zeichnen und zu meisseln oder Gold und Silber mit dem Hammer zu treiben und ihm verschiedene Formen zu geben.“[2]) Überhaupt ersteht die ganze sinnenfällige Welt, der er äusserlich den Rücken gekehrt hat, in seinem Innern wieder als das wunderbare Sinnbild einer unsichtbaren höheren.

Es wäre auffällig, wenn ein Mann von der Popularität unseres Honorius, der als Homilet geschätzt und gesucht ist, dessen Gedanken in den Schöpfungen zeitgenössischer Dichter einen Nachhall finden, dessen lebendiges Interesse für die Kunst ohnehin feststeht, für das Gebiet der letzteren ohne Bedeutung gewesen wäre, für sie allein keinen zündenden Funken übrig gehabt hätte. Es wäre das um so auffälliger, da seine Schriften einen Markstein bilden für jene neue und freiere dichterische Symbolik des 12. Jahrhunderts, deren Wiederschein in den Werken der damaligen Kunst aufleuchtet.

Bis ins 11. Jahrhundert hinein war die christliche Kunst des Mittelalters retrospektiv gerichtet gewesen und hatte sich ihre Symbolik „noch im wesentlichen Anschluss an die ersten Jahr-

---

destructas aut collapsas restaurate, picturis, libris, vestimentis et aliis ornamentis decorate. Specul. eccl., In dedicatione eccl. bei Kelle, Untersuchungen über das Specul. eccl. des Honorius. Wiener SB. 145 (1902) 8. Abt. S. 18. Gegen diese Aufforderung sticht seltsam ab der Puritanismus, welcher im Elucid. II, 22 (M 172, 1151 f.) verkündet wird (In honorem divinum non altaria auro et gemmis dedicanda sunt etc.). Das auch in seiner sprachlichen Fassung merkwürdige Kapitel fehlt in clm 13105 saec. 12/13, welche Handschrift ich hier allein vergleichen konnte.

[1]) Ideo sicut pictor opus suum coloribus variat, sic Deus regnum suum discretis ordinibus egregie clarificat. Quis enim esset decor picturae, si laquear totum cooperiret uno colore? Nec pictura etiam posset dici. Nunc diversos colores diversis locis pingit et sic opus suum visui delectabile reddit. Sic insignitor lapidum varias gemmas diversis locis imprimit et sic opus suum pretiosius efficit. Inevitabile M 172, 1217 C.

[2]) Quam gloriosum est pingere vel scribere vel sculpere aut aurum aut argentum malleo attenuare, in diversas species mutare! Offendiculum c. 29, Libelli de lite 3, 48.

hunderte bewahrt". „Jetzt, im 12. Jahrhundert, sehen wir die altchristliche Symbolik fast ganz beiseite geschoben. Die Phantasie der jungen mittelalterlichen Nationen ist durch den Zusammenbruch der karolingisch-ottonischen Schule, durch das Erblassen der antiken und patristischen Erudition nicht mehr behindert, neuen Bildungselementen sich zu erschliessen und sich eine eigene selbständige Welt aufzubauen. Dabei gelangt das lyrische Element des germanischen Volksgeistes zu vollem Recht. Auf kritische Einsicht, auf den Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung wird mehr und mehr verzichtet, frei und ungehindert gibt sich die poetische Einbildungskraft dieser frischen Völker der Freude hin, alles an dem, was den Mittelpunkt ihres geistigen und religiösen Lebens ausmacht, an der Kirche nämlich und ihrem Kult, auszudeuten und alle denkbaren mystischen Beziehungen in die Kulthandlungen, Kultgegenstände, in die Formen der Architektur, der Gefässe und Leuchter, in die Farben der Gewänder u. s. f. hineinzudichten. Diese Symbolik ist im wesentlichen schon bei Honorius fertig." [1])

Es würde zu weit führen, auch nur die Umrisse dieser symbolischen Betrachtungsweise ziehen, geschweige denn ihr in alle ihre mikrologischen Anwendungen folgen zu wollen.[2]) Aber es ist begreiflich, wenn sich in seinen Schriften eine kaum einmal ganz versagende und nie versiegende Quelle für die Erklärung der von dem Symbolismus jenes Zeitalters inspirierten Kunstdenkmäler eröffnet.

Etwas anderes ist nun aber, ein Literaturprodukt lediglich zur Erklärung eines ungefähr gleichzeitigen Kunsterzeugnisses zu Rate ziehen und etwas anderes, direkte Beziehungen zwischen einem Schriftsteller und einem Kunstdenkmale erweisen zu wollen. Sollte es vielleicht möglich sein, in einem bestimmten Falle die direkte Beeinflussung eines mittelalterlichen Künstlers durch Honorius aufzuzeigen?

In einem Falle ist diese Beeinflussung in der Tat über allen Zweifel erhaben.

---

[1]) F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Freiburg 1897, 2, 1, S. 363.

[2]) Vgl. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus, Freiburg 1902.

In teilweise sehr frühen Handschriften der Hoheliederklärung des Honorius, jenes Werkes, das im Schlusskapitel von De luminaribus eccl. gleichsam als hochmodern geschildert wird[1]) und auch tatsächlich dem minneseligen Zeitalter in hohem Masse entsprochen zu haben scheint, findet sich eine Anzahl Federzeichnungen, die für die Geschichte der Buchmalkunst und für die mittelalterliche Ikonographie von unzweifelhaftem Werte sind.[2]) An Handschriften kommen in Betracht cod. lat. 4550 (ehemals Benediktbeuren 50), 5118 (ehemals Beuerberg 8), 18125 (ehemals Tegernsee 125) der Münchner Staatsbibliothek; cod. 942 der Wiener Hofbibliothek; cod. XCIV von Kloster Lambach und cod. I, 2 (Lat.) Fol. 13 der fürstlich Öttingenschen Bibliothek in Maihingen (ehemals dem Kloster St. Mang in Füssen gehörig). Diese sämtlichen Handschriften stammen noch aus dem 12. Jahrhundert. Es kommt hinzu cod. XI, 80 saec. 14 der St. Florianer Stiftsbibliothek. Die Federzeichnungen übersteigen in keinem der Kodizes die Vierzahl. Je eine blattgrosse Darstellung ist in clm 4550 und in der Maihinger Handschrift als Titelbild der ganzen Schrift gedacht. Der Entwurf dieser Titelbilder ist verschieden. Die Maihinger Handschrift zeigt in ornamentaler Umrahmung die stehenden Figuren von Sponsus und Sponsa unter je einem Rundbogen in fürstlicher Tracht und mit Kronen auf den Häuptern. Die Braut hebt die linke Hand empor, welche der Bräutigam mit der Rechten erfasst. In den freien Händen halten sie unbeschrieben gebliebene Spruchbänder.

Reicher ist das Titelbild von clm 4550 ausgestattet. Auf erhabenem Throne sitzen Sponsus und Sponsa, beide gekrönt und nimbiert. Der Bräutigam schlägt den rechten Arm über die Schulter der Braut, die linke Hand aber legt er durch eine fensterartige Öffnung am Throne an die Wange einer heranschwebenden Frauengestalt. Diese Hand zeigt das Wundmal der Kreuzigung, aus dem reichliches Blut auf die Frau herabströmt. Hinter der schwebenden Frau steht ein Baum. Die einzelnen Personen, Gegenstände etc. sind auf Legenden durch Schlagworte des Hohenliedes in ihrer Bedeutung bezeichnet. (Dextera illius amplexabitur me, Laeva ejus

[1]) Cantica canticorum exposuit, ita ut prius exposita non videantur. De lum. eccl. 4, 17 M 172, 234 A.

[2]) S. meine Schrift »Das St. Jakobsportal« etc. S. 32 ff. Hier sind auch am Schlusse vier Tafeln mit Nachbildungen der Illustrationen von clm 4550 und 5118 beigegeben.

sub capite meo, Manum suam per foramen misit, Sub arbore malo suscitavi te etc.). Wir brauchen nur die Hoheliederklärung des Honorius zu den betreffenden Stellen einzusehen, um in dem Bilde eine tiefsymbolische Darstellung der Erlösung der Menschheit zu erkennen. Die Zeichnung ist speziell für den Kommentar des Honorius geschaffen.

Noch deutlicher ergibt sich diese Wahrnehmung bezüglich der anderen Bilder, durch die einzelne Handschriften dieses Kommentars ausgezeichnet sind, und welche im wesentlichen von je einem zugrunde liegenden Typus ausgehen. Sie haben drei von den vier Bräuten zum Gegenstande, welche Honorius dank einer für ihn massgebenden Zahlensymbolik und einer mehr als lebhaften Phantasie in das Lied der Lieder hineininterpretiert. Die eine dieser Bräute („Filia Babylonis") reitet auf einem Kamele ihrem Bräutigam entgegen, eine zweite („Sunamitis") fährt in einem von Pferden gezogenen Wagen, eine dritte („Mandragora") ist als unbekleideter Frauenrumpf dargestellt, welcher durch Christus, beziehungsweise durch den Sponsus, erst ein Haupt empfängt.

Kein anderer Erklärer des Hohenliedes kennt eine ähnliche Symbolik. Diese Bilder sind durch die Erklärung des Honorius inspiriert und für sie geschaffen. Man könnte zu der Vermutung kommen, dass sie nach direkten Angaben des Honorius entworfen wurden.

In keinem anderen Falle vermögen wir einen Zusammenhang zwischen Schriften des Honorius und einem mittelalterlichen Kunsterzeugnisse mit ähnlicher Bestimmtheit nachzuweisen wie hier, so einladend die Verhältnisse für die Annahme eines ideellen Zusammenhanges auch sonst zuweilen liegen mögen.

Wenn beispielsweise Honorius in einer Osterpredigt die Befreiung der Menschheit aus dem Rachen des Leviathan schildert und sagt: Ejus (Leviathan) quoque maxilla misericordiae Dei armilla perfoditur et escam electam, quam improbus praedo avide devoravit, Christo colla ejus premente, removere cogitur[1], — wie genau lassen sich auf der reichfigurierten Mittelsäule der Domkrypta in Freising[2]) alle diese einzelnen Umstände verfolgen, das maxillam

[1]) Specul. eccl. M 172, 937.

[2]) Abgebildet bei Sighart, Geschichte der bildenden Künste im Königreich Bayern, München 1862, 1, 182 f.; Kunstdenkmale des Königreichs Bayern, Oberbayern, Tafel 42.

perfodere, das colla premere, das escam removere! Aber müssen diese Vorstellungen gerade der Osterpredigt des Honorius entlehnt sein? Können sie nicht ebensogut einer allgemein bekannten Allegorie jener Zeit entstammen?

Das gleiche gilt bezüglich der Deutung des Figurenschmuckes auf dem berühmten Rationale des Regensburger Domschatzes. Sein jüngster Ikonograph macht die Bemerkung, dass sich bei Honorius am leichtesten die Erklärung dieses merkwürdigen Kunsterzeugnisses finde, „gerade als ob der Exeget dieses Monument vor Augen gehabt, oder vielmehr der Künstler die Auslegung des Schottenmönchs zur Richtschnur genommen hätte.“[1])

Indes in einem Falle scheint die Annahme eines tatsächlichen Zusammenhangs zwischen Honorius und der mittelalterlichen Kunst wieder näher zu liegen. Ich meine das Portal der Schottenkirche St. Jakob zu Regensburg. Der Hoheliedkommentar des Honorius bildet zu seiner Erklärung nicht nur einen sehr wertvollen Behelf. Einige Umstände rücken eine eigentliche ideelle Beeinflussung des Meisters von seiten jenes Kommentars in den Bereich der Wahrscheinlichkeit. Sobald nämlich jener Abt Christian, dem die Psalmenerklärung des Honorius gewidmet ist, als Abt des Schottenklosters St. Jakob angesprochen wird, muss als Adressat des Hoheliedkommentars dessen unmittelbarer Nachfolger Gregor I. anerkannt werden. Er war aber der Erbauer des fraglichen Portals. Mit dieser Konstellation der Umstände steht in merkwürdigem Einklang, dass ein singulärer Gedanke des Honorius in jenem Kommentar, den wir in keiner anderen frühmittelalterlichen Hoheliederklärung mehr antreffen, an dem Portal nicht undeutlich zum Ausdruck gelangt. Es sind die drei letzten der von Honorius im Prolog seines Werkes aufgezählten Grade der Liebe, denen der sinnreiche Meister in der Gestalt von zwei Paaren zuseiten der thronenden Gottesmutter mit dem Kinde in der Mitte der linken Bildfläche der Pforte ihre Stelle angewiesen hat.[2])

Die Annahme eines ideellen Zusammenhangs zwischen Honorius und dem Schottenportal liesse den bedeutendsten literarischen Repräsentanten des Donaugebiets um die Mitte des 12. Jahrhun-

---

[1]) P. B. Kleinschmidt, O. M., Das Rationale im Domschatz zu Regensburg (Kirchenschmuck, 35. Jahrgang [1904] 44.)

[2]) Vgl. meine Schrift: Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honor. Augustodunensis, Kempten 1903, 48.

derts mit dem bedeutendsten Meister der bildenden Kunst daselbst Hand in Hand gehen, und wäre ein neuer Beweis für den Zusammenhang der höchsten Kulturgebiete und für die Erfahrung, dass die führenden Geister der einzelnen Zeitepochen nicht selten wie instinktiv sich finden.

Anhang von Texten.

I. De uiciis et uirtutibus. Aus Clm 22225 s. 12 Fol. 16 ss.[1])

Fratres.[2]) Eia hic edem sacri edificii fonte uiuo irriga et quidnam sit uirtus uel uicium summopere nobis indagantibus insinua, sc. utrum sapientia uel cetere uirtutes alique spirituales substantie sint, que angelos et animas ad exercicium boni pertrahant, per quod summum bonum obtineant; an una sapientia sit, que se angelis et animabus pro cuiusque capacitate infundat; an tot sapientie, quot angeli uel anime existant; vel utrum pars aut accidens anime sit ut color corporis; an naturali dono non omni sed alicui tantum anime insita ut fortitudo [16′] uel pulchritudo non omni sed alicui corpori indita. Idem de reliquis uirtutibus inquirimus. Item non minus ediscere cupimus, utrum superbia uel cetera uicia alique substantie existentes sint, que angelos uel animas aliqua occulta ui ad consensum mali inclinent, per quod eos summo bono priuent.

M.[3]) Inexhaustus fons sapientie larga uena se sitientibus influet et fecem ignorantie mentem sordidantem affluentia scientie ad purum diluet.

Non plures sed una est sapientia, que ex nichilo condidit omnia, ut habetis: Omnis sapientia a domino deo est (Eccli 1, 1). Hec uniuersa penetrat, uegetat, gubernat. Hec uerissimum angelorum et animarum speculum predicatur, in quo certam sui imaginem sine errore ueraciter speculentur. In deo quippe sunt omnes uirtutes, non accidentaliter sed substantialiter. Nec sunt in eo diuersa, sed eadem. Nam siue sapientiam, siue iustitiam, seu pietatem, seu bonitatem nomines, in deo idem est, cuius essentia

---

[1]) Dieses Kapitel fehlt De cognitione vitae bei M 40, 1025 und ist nach unserem Kodex zwischen Kap. 37 und 38 einzureihen. Vgl. das früher S. 43 f. Gesagte.

[2]) Von späterer Hand.

[3]) = Magister, von späterer Hand.

hoc totum est. Igitur cum angeli uel anime, que ad uidendum deum facte sunt, deum in hoc, quod est sapientia, uelut speculum suum intendunt, fluenta sapientie, utputa de ipso fonte hauriunt, sicque sapientes fiunt, dum quantum factor facturaque inter se distent, intelligunt et unamquamque rem, in quo quid sit, discernunt. Quod speculum, quanto quisque plus intendit, tanto plus sapit. Et quantum intendere neglegit, tantum obcecatus desipit.

Parimodo dum in deum, secundum quod est iustitia, inspiciunt, iustitiam ab eo quasi lumen de luce accipiunt sicque iusti fiunt, dum que placita sunt deo, faciunt. Sicque de ceteris uirtutibus sentiendum. Hoc autem in deum (!) totum est substantiale proprium, in creatura autem accidentale donum. Porro quia angeli semper faciem patris, uidelicet speculum eterne claritatis, intendunt (cf. Mat. 18, 10), semper sapientes et iusti sunt. Anime uero adhuc dumtaxat in carne commorantes, tum solum sapientes uel iuste iudicantur, cum eternam sapientiam uel ueram iustitiam in speculo suo sc. deo speculantur. Vnde et eorum uita, qui uacant et uident deum, speculatiua uita dicitur, que precipue in hac sapientia et justitia exercetur. Nam hec est summa sapientia creature creatorem agnoscere, et hec uera iustitia eius preceptis in omnibus obedire. Solemus autem et illos sapientes appellare, quos uidemus a curis seculi uacantes de occultis rebus siue iam transactis [17] seu futuris tractare, eo quod abdita, que in speculo mentis meditando contemplantur, enuntiare uideantur. Quod uero quibusdam brutis animalibus sapientia inesse dicitur, sicuti de gallo in iob (cf. Job 38, 36) et de formica in Salemone (Prov. 6, 6) scribitur, non de summa dei sapientia, soli rationali creature donabili, sed de naturali accipitur, que ob pium laborem homini exemplabilis proponitur.

Igitur nec sapientia nec ulla uirtus est pars substantie anime, sed accidens pulchritudo eius, quibus si per[1]) exercitium intenderit, ut quibusdam ornamentis decorabitur et summo bono fruitura associabitur. Superbia autem uel cetera uitia non sunt substantie, cum sint mala, omnis autem substantia probata sit bona, sed sunt priuatio uirtutum et deformitas animarum. Dum enim rationalis creatura summam pulchritudinem intendere negligit et contraria uirtutibus iugi meditatione intendit, horrore ipsius contrarietatis obfuscata fedatur et in hac intentione permanens iuste ad suppli-

[1]) Si per aus super korrigiert, was Cod. Lamb. XLIII s. 12 noch aufweist.

cium, quod est gaudio contrarium damnabitur, dum a neglecta pulchritudine ut feda et deformis sequestrabitur. Igitur nihil est aliud in creatura uirtus, quam his intendere, que facienda sunt, et nihil aliud uitium, quam his insistere, que uitanda sunt.

II. Prolog zur Clavis physicae. Aus Cod. Lamb. 102, s. 12.

Iste liber dicitur excerptus ab Honorio solitario de quinque libris cuiusdam Crisotomii.

Prologus in clavem physicae.

Cum multos mente intuear non solum indoctos sed etiam nitore summae sapientiae claros nimium a tramite physicae rationis exorbitare, per ea, quae divina gratia illuminante perspicaci ratione inspexi, omnes me sequi volentes accingor ad viam veritatis deo duce revocare. In quo opere quaedam minus ratione exercitatis videbuntur absona, quae tamen veritatem considerantibus summa auctoritate et vera ratione constabunt subnixa. Cujus stilum ideo verti in dialogum quia summis philosophis, Socrati scilicet et Platoni ac Tullio nec non nostro Augustino et Boetio, visum est id genus docendi quam maximam vim obtinere introducendi. Et quia plurima physicae abstrusa in eo reserantur, titulus libello si placet Clavis physicae inscribatur. Hunc offero judicio sapientum, contemnens lividos dentes invidorum. — Inprimis itaque invocanda est nobis aeterna dei sapientia, quae omnem sensum exsuperat, ut de se digna dicenda intellectum aperiat.

Incipit Clavis physicae.

D. Propositis tibi a me aliquando quibusdam quaestionibus causabaris tibi in aliis occupato ad solvendum non vacare. Quamobrem nunc solutionem exigo, cum te videam otio abundare.

M. Aequum postulas. Sed conveniat inter nos si placet nil litteris tradi praeter id, quod sacra auctoritate et perspecta ratione possit probari.

D. Omnino hanc conventionem amplector, quia haec disputationis munitio durabit inconcussa, quae hinc inde sacrae auctoritatis et probatae rationis fuerit propugnaculis suffulta. Sed primitus censeo nomina eorum designanda, quorum auctoritas tuo judicio est sequenda, ne alicujus haeresis machina hujus elaboratae aedis destruat munimina.

Auctores de tribus linguis.

M. De tribus linguis, quibus titulus triumphi domini erat scriptus, tales personae in auctoritatem assciscantur, de quorum fide et vita nil sinistrum quis suspicetur, et ideo nullus scrupulus in auctoritate illorum alicui relinquatur. De hebraea itaque lingua ipse dominus utriusque legis auctor cum prophetis et apostolis auctoritatem praeferat. De graeca summi theologi Dionysius Ariopagita, Gregorius Nazanzenus et Gregorius Nyseus ejusque frater Basilius, Johannes Chrysostomus (csestom, über c steht i, über m die Kürzung für us) nec non Maximus monachus, praecipuus philosophus et episcopus, auctoritatem praebeant. De latina autem summi catholici Hilarius Pictaviensis et Ambrosius Mediolanensis, Aurelius Augustinus et Hieronymus (iheronimus) auctoritatem exhibeant. Horum omnium auctoritati nulli fidelium reniti permittitur, cum catholica ubique ecclesia illorum doctrinae firmiter innitatur.

De duali divisione naturae.

M. Cardo igitur tuae propositionis ni fallor physica erat.

D. Rem tenes.

M. Physica igitur id est natura omnium rerum dividitur in ea quae sunt et in ea quae non sunt.[1]) Haec divisio per quattuor differentias recipit quattuor species. Prima est, quae creat et non creatur, quae est deus; secunda, quae creatur et creat, quod sunt primordiales causae.

III. Textprobe aus der Clavis physicae. Aus der gleichen Handschrift.

De divisione naturae l. III, c. 19, Migne 122, 680:	Clavis physicae nach Cod. Lamb. 102 s. 12 Fol. 33′:
Quid autem eo nomine, quod est nihilum, sancta significat theologia, explanari a te peto.	Quid autem eo nomine, quod est nichilum, significetur, explanari a te peto.
Mag. Ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam —	M. Ineffabilis et incomprehensibilis divina inaccessibilisque claritas, omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognita — superessentialis est

[1]) Hier beginnt die Überarbeitung von Joh. Scotus, De divisione nat. l. I, cf. M. 122, 411 A.

supperessentialis est enim et supernaturalis — eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia; [681] dum* vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, mentis obtutibus inspicitur, ipsa sola in omnibus invenitur* esse, et est, et erat, et erit. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur. At vero in suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in* aliquid dicitur procedere, et* quae proprie supra omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur, ideoque* omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est, divina apparitio potest appellari.* Omnis siquidem ordo naturarum a summo usque deorsum, hoc est, ex caelestibus essentiis usque ad extrema mundi hujus* visibilis corpora, in quantum occultius intelligitur, in tantum divinae claritati appropinquare videtur.* Proinde a theologia caelestium virtutum inaccessibilis claritas saepe nominatur tenebrositas. Nec mirum, cum et ipsa summa sapientia, cui appropinquant, saepissime tenebrarum vocabulo significetur. Audi Psalmistam: Quia sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus.

enim et supernaturalis — eo nomine significatur. Que dum etc.

* cum

* inuenitur in omnibus

* fehlt

* Et

* Ideoque

* Fol. 34

* fehlt

* uidetur, inquantum uero longius deorsum descendit etc. Es fehlt nämlich der ganze Passus: Proinde a theologia — possidet lucem.

Ac si aperte diceret: Tantus est divinae bonitatis splendor, ut non immerito volentibus eum contemplari, et non valentibus, vertatur in tenebras. Solus enim, ut ait Apostolus, inaccessibilem possidet lucem. In quantum vero longius ordo rerum* deorsum descendit, in tantum contemplantium obtutibus manifestius se aperit. Ideoque* formae ac species rerum sensibilium manifestissimarum theophaniarum nomen accipiunt. Divina igitur bonitas, quae propterea nihilum dicitur, quoniam ultra omnia, quae sunt et quae non sunt, in nulla essentia invenitur, ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendit, veluti ex nihilo in aliquid,* ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species. Prima siquidem ipsius progressio in primordiales causas, in quibus fit, veluti informis quaedam materia a Scriptura dicitur; materia quidem, quia initium est essentiae rerum, informis vero, quia informitati divinae sapientiae proxima est. Divina autem sapientia informis recte* dicitur, quia ad nullam formam superiorem se ad formationem suam* convertitur; est enim* omnium formarum infinitum exemplar; et dum descendit in diversas visibilium et invisibilium* formas ad se ipsam ve-

* ordo rerum fehlt

* et ideo

* in aliquid. Ex inessentialitate siquidem ipsius progressio in ea, in quibus fit, veluti informis materia a scriptura dicitur, materia, quia initium est essentiae rerum, informis vero, quia informitati divinae sapientiae proxima est. Divina autem sapientia etc.

* fehlt

* ad form. suam fehlt

* quia est

* et invis. fehlt

luti ad formationem suam respicit. Proinde divina bonitas super omnia considerata dicitur non esse, et omnino nihil esse, in omnibus vero et est et dicitur esse,* quoniam totius universitatis essentia est, et substantia, et genus, et species, et qualitas, et quantitas* et omnium copula, et situs, et habitus, et locus, et tempus, et actio, et passio, et omne, quodcunque in [682] omni creatura et circa omnem creaturam* a qualicunque intellectu potest intelligi. *Et quisquis intentus sancti Dionysii verba inspexerit, haec ita se habere inveniet. Ex quibus nunc pauca inserere non incongruum videtur, et quae in prioribus nostrae sermocinationis processionibus ex ipso accepimus, iterum repetere necessarium judicamus. Age, inquit, etc. — es folgen zwei ungefähr eine Spalte des Migne'schen Textes einnehmende Stellen aus Dionysius; der Schlusssatz hievon lautet: sed omnia est, et causalis omnium, et in ipso omnia principia, omnes conclusiones, omnia existentia coambiens, et perhibens, et super omnia est, ut ante omnia superessentialiter super *ὄν*.

* In omnibus vero esse et omnia dicitur esse,

* et quantitas, et qualitas

* et circa om. creat. fehlt

* Unde sanctus Dionysius dicit: Super omnia est et ante omnia superessentialiter super *ὄν*, sic enim vocat deum, i. e. totius esse. Hier schliesst sich unmittelbar das unten folgende: Ipse factor omnium etc. an.

20. Quisquis horum verborum virtutem perspexerit, [col. 683] nil aliud reperiet suadere, immo etiam pronuntiare, nisi ipsum deum omnium factorem esse, et in omnibus factum; et dum super

Ipse factor omnium, in omnibus factus. Et dum super omnia queritur, in nulla essentia inuenitur. Dum uero in omnibus intelligitur, nil in eis nisi ipse solus subsistit, quia omnia est.

omnia quaeritur, in nulla essentia invenitur; nondum enim est esse; dum vero in omnibus intelligitur, nil in eis, nisi solus ipse subsistit. Et neque est hoc, ut ait ille, hoc autem non est, sed omnia est. Proinde ex superessentialitate suae naturae, in qua dicitur non esse, primum descendens, in primordialibus causis a se ipso creatur, et fit principium omnis essentiae, omnis vitae, omnis intelligentiae, et omnium, quae in primordialibus causis gnostica considerat theoria.

D. Restat te de eterna conditione omnium in deo tractare, quantum divine lucis radius aciem mentis in diuina mysteria, permiserit ascendere.

M. Deus ex superessentialitate sue nature, in qua dicitur non esse etc.

(Das hier aus Cod. Lamb. 102 Mitgeteilte macht ungefähr vier Fünftel einer Seite der 103 Blätter zählenden Handschrift aus.)

IV. Růdbertus. Questio utrum monachis liceat predicare.[1] Aus Clm 22225 s. 12 Fol. 43′.

(Die in Klammern beigesetzten Varianten stammen aus Cod. Lamb. XLIII s. 12 Fol. 203′.)

Cum monachus mortuus sit [sit mortuus] seculo et cum precipuus doctor ecclesie ieronymus dicat: monachus non habet officium docentis sed lugentis,[2]) queritur, utrum monacho liceat predicare, baptizare, penitentes suscipere.

Sciendum est, quod non solummodo monachis sed et omnibus generaliter christianis per apostolum dicitur: Mortui estis, et uita uestra abscondita est cum christo in deo (Col. 3, 3). Monachus debet esse mortuus negociis secularibus non spiritualibus. Porro seculare negocium est coniugis curam gerere, natis necessaria providere, parentes et cognatos colere, terrenis curis incum-

[1]) Einschlägige Themate behandelte Rupert von Deutz öfter, so in: Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare, Migne 170, 537 ss.; Epistola ad Everardum, l. c. 541 ss.; Epistola, qua ratione monachorum ordo praecellit ordinem clericorum, l. c. 663 ss.

[2]) Monachus autem non doctoris habet sed plangentis officium. Hieronymus, Contra Vigilantium c. 15, M. 23, 351 B.

bere; spirituale uero negocium est [est legere] psallere, predicare, baptizare et cetera talia, que magis spiritualibus quam secularibus conueniunt. Et ieronymus, cujus sententia hic in patrocinium adducitur, monachus fuit, qui omni uita sua scripsit et docuit. Sed et gregorius romanus pontifex et omnes pene, qui post eum usque ad nostra tempora romane sedi prefuerunt, monachi fuerunt nec non plurimarum ecclesiarum presules seu presbyteri eiusdem uite professores fuerunt, qui omnes insignes ecclesie doctores extiterunt.

Sunt autem duo ordines monachorum, unus literatorum, alter non literatorum. Non literati sunt tantummodo monachi, et hi non habent officium docentis sed lugentis. Literati autem sacris dumtaxat ordinibus mancipati, sunt et monachi et clerici, et hi habent ex habitu professionis officium docentis, ex officio uero altaris officium docentis. Clericus namque dicitur sorte electus, scilicet ad officium altaris. Et ideo non tonsura nec habitus facit clericum sed altaris officium, quod pari modo [parimodo] habet monachus quam clericus. Non enim hec duo sunt sibi opposita, uidelicet monachus et clericus, ut album et nigrum, sed sunt diuersa, ut grammaticus et rhetoricus, et ideo possunt in eodem simul esse.[1] Sed et episcopus non aliter consecrat monachum quam clericum, nec unum aliter uestit quam alterum. Preterea omnes utriusque professionis uiri isdem [hisdem] uestibus in sacris ordinibus utuntur, eodem ritu legendi canendique funguntur. Scriptum quoque est: Quomodo predicabunt, nisi mittantur (Rom. 10, 15)? Mitti est ordinari.[2] Dominus misit apostolos, apostoli archiepiscopos, ipsi episcopos, episcopi presbyteros,[3] quibus indifferenter dicunt: Accipite potestatem ligandi et soluendi, missas celebrandi, predicandi, baptizandi et cetera. Igitur sicut omnibus presbyteris indifferenter licet missas celebrare, ita omnibus presbyteris cuiuscunque professionis licet predicare et baptizare et cetera ecclesiastici ordinis officia peragere. [44'] In ueteri lege ioiada erat sacerdos non monachus, helyas autem sacerdos et monachus, heliseus monachus non sacerdos, levite clerici, filii prophetarum monachi.

In noua autem lege augustinus sacerdos non monachus, martinus sacerdos et monachus, antonius monachus non sacerdos.

---

[1]) cf. Rupertus, Altercatio etc., M 170, 540 A.
[2]) cf. Rupertus, In Regulam s. Bened. 4, 10, M 170, 534 A.
[3]) cf. Rupertus, Altercatio etc., M 170, 542 C.

Olim discipuli dicti, nunc monachi, diuinis uero officiis functi sunt clerici.[1])

V. (Honorius.) Quod monachis liceat predicare.

Aus Clm 22225 etc., vgl. die vorausgehende Nummer.

Fratres Honorio salutem.

Quidam erronei nescientes, de quibus loquuntur neque de quibus affirmant (1 Tim. 1, 7), ut tantum apud imperitum uulgus docti appareant, uiris deo dicatis derogant, sacerdotium impugnant, sententias patrum, quas non intellegunt, prauo sensu ad errorem suum peruertunt, dicentes christi sacerdotibus in monachica professione constitutis non licere uerbum dei populo predicare, pueros baptizare, penitentes suscipere, assumentes in patrocinium sui erroris sententiam Hieronimi eximii doctoris, quia dicit, quod monachus officium non habet [non habet officium] docentis sed lugentis.[2]) Horum imprudentiam oportet, ut euidens ratio conuincat, immo os loquentium iniqua manifesta auctoritas obstruat.

Responsio. Si iamnes et mambres (2 Tim. 3, 8) restiterunt moysi et pharisei ipsi [ipsi sibi] presenti ueritati, et symon magus clericorum [celorum] clauigero contradixit, et climas uasi electionis restitit, quid mirum, si isti, filii eorum, patres imitentur et, religionis inimici, lucem, in quam ceci offendunt, calumnientur? In quorum ore non est ueritas et quorum cor uanum est (Ps. 5, 10), qui uolunt dici sapientes et stulti facti sunt. Nullus nisi ipsi ignorant duo officia esse in ecclesia: unum clericale et aliud laicale. Et laicale quidem in secularibus, clericale autem administratur in spiritualibus. Reges namque et duces [duces et], comites et alii iudices deputantur laicali officio, episcopi autem et presbyteri et alii altaris ministri funguntur clericali officio. Et de laicali quidem licet aliquos ad clericale officium eligi, de clericali autem nullum licet ad laicale officium assumi. Sicut autem hoc uocabulum rex uel dux non est nomen meriti sed officii, ita episcopus uel presbyter est nomen officii non meriti.[3]) Multi siquidem sunt episcopi, non tamen sancti, sicut multi sunt reges, non tamen iusti, et multi sancti non

---

[1]) cf. Rupertus, In Regulam s. Bened. 4, 3, M 170, 527 C; 4, 12 l. c. 534 D.

[2]) cf. Hieronymus, Contra Vigilantium c. 15, M 23, 351 B.

[3]) cf. Hieronymus, Adversus Jovinianum I, 34, M 23, 258 B.

episcopi et multi iusti non reges. Hinc est, quod plerique, cum pre regibus forma, uiribus, [45] armis polleant, non tamen corone vel sceptri gestamen sibi usurpant, cum regale officium non habeant. Similiter de clero cum plerique scientia et castitate pre aliis resplendeant, non tamen missas celebrant, cum officio sacerdotali careant. Sicut ergo in [in fehlt in der Lamb. Hs.] ecclesia habet duo officia utriusque vite, sc. actiue et contemplatiue administrationis, sic habet duas professiones religionis, uidelicet monachicam et regularem, hoc est communem uitam sub regula sancti benedicti vel sancti augustini ducentium. Que utraque professio assumit sibi uiros de utroque officio tam laicos quam clericos. Ita quippe possunt laici esse monachi quam clerici, similiter ita possunt laici esse regulares quam clerici. Monachus enim uel regularis est nomen meriti non officii, siquidem significant contemptores mundi. Porro laici uel clerici possunt esse uel [uel fehlt in der Lamb. Hs.] non monachi uel non regulares. Sane ante augustinum, qui communis regule scriptor traditur [creditur], fuerunt clerici innumerabiles. Igitur sicut ecclesia de officio laicali aliquos ad clericale assumit, ita de utraque professione dignos ad clericale officium elegit, quos in diuersa ministeria distribuit. Nec episcopus aliter consecrat regularem presbyterum quam monachum presbyterum, quia licet diuersa sit professio, uterque eodem fungitur officio. Nec aliter celebrat missam presbyter monachus, nec aliis utitur uestibus in sacramentis quam regularis. Sicut ergo presbytero regulari non ex regula sed ex officio suo licet missas celebrare, predicare, baptizare, penitentes suscipere, ita nihilominus eodem modo presbytero monacho non ex regula sed ex officio sacerdotali licet missas celebrare, predicare, baptizare, penitentes absoluere. Habet quippe ex professione officium lugentis, ex ordine uero sacerdotali officium docentis. Huius rei prebuit exemplum idem ieronymus, cuius scripta isti depravant, professione monachus, officio sacerdos, qui habitu et actu pretulit officium lugentis, scriptis, doctrinis, expositionibus, interpretationibus officium docentis. Similiter gregorius professione monachus, officio apostolicus, habitu et actu ostendit officium lugentis, multis scriptis et doctrinis nunc clam nunc palam officium docentis. Qui etiam augustinum monachum cum aliis religiosis in angliam docendi gratia misit, qui per officium docentis totam angliam ad christi cultum conuerte[45′]runt [peruerterunt], cui per officium lugentis exemplum bone operationis prebuerunt. Nihilominus martinus professione monachus, officio

episcopus, ex professione semper exercuit officium lugentis, ex ordine uero pontificali iugiter officium docentis. Sic ansgarius episcopus et monachus utrumque officium expleuit, dum docendo et exemplum prebendo totam daniam et suediam ad christum conuertit. Sic rabanus, sic beda, sic alii innummerabiles ecclesie doctores, professione monachi officio sacerdotes, ex professione habuerunt officium lugentis, ex ordine uero sacerdotali scriptis et dictis pretulerunt officium docentis. Si enim maius licet et minus licet. Si quidem maius est missam celebrare, quam predicare. Denique multi leguntur predicasse, sed nunquam missam cantasse, sicut antonius, hylarion, equitius et alii plures. Igitur omnibus ecclesie sacerdotibus sub quacunque professione constitutis sicut licet missam celebrare, ita licet predicare, baptizare, penitentes suscipere et reliqua ad suum officium pertinentia rationabiliter facere. Preterea sciendum, quod omnes diuinis officiis mancipati generali uocabulo dicuntur clerici, quasi diuinitus ad id officium sorte electi, per nouem ordines distributi, quod sunt hostiarii, lectores, exorciste, acolithi, subdiaconi, diaconi, presbyteri, episcopi, apostolici. Hi singuli ordines possunt esse [possunt esse clerici non tamen monachi et regulares, possunt esse] monachi uel regulares, insuper et clerici, clerici ex ordine, monachi uel regulares ex professione. His singulis licet suum officium indifferenter sub quacunque professione exequi. Debent namque ex professione regularem obedientiam, ex officio vero canonicam obseruantiam.

Sed et illud summopere notandum, quod ex clericali officio inproprie [hii proprie] dicuntur canonici, qui sub preposito et aliqua regula sunt constituti. Hii vero acephali, qui nullo magistro [magisterio] sunt subditi. Porro hi regulares nominati sunt, qui communem uitam sub regula sancti augustini in cenobiis ducunt. Que regula his primitus dicitur instituta, qui in ciuitatibus degunt. Monachi autem hi dicti sunt, qui a mundo segregati seculo mortui sunt, soli deo uiuunt.

Regularium itaque uita quanto a canonica est districtior, tanto [tanto est] a monachica remissior, et quanto ab illa altior, tanto ab ista inferior[1]) ac seculari uicinior, sc. in splendore uestium et esu carnium, in laxa loquendi licentia, in minori [46] psalmorum mensura. Vnde sicut a canonica licet cuique ascendere ad regularium uitam, ita licet a regulari cuique ascendere ad monachicam,

[1]) cf. Rupertus, In regulam s. Bened. 4, 13 M 170, 537 A.

nulli autem licet a monachica ad regularem sicut nec de regulari ad canonicam. Monachica etenim uita est arta et angusta uia, que ducit ad uitam (Matt. 7, 14), in qua sunt uie dure uilitas uestium, abstinentia carnium, iuge silentium, labor uigiliarum, prolixitas psalmorum, castigatio uerberum. Hanc uitam apostolos duxisse monstrat colobium, que uestis illorum fuisse inuenitur, qua monachi egyptiorum a beato marco instructi usi leguntur, que uestis hodie apud monachos cuculla dicitur et formam crucis exprimit, quia eos mundo crucifixos ostendit. Per hanc artam uiam summi uiri gregorius, cassiodorus, ysidorus, martinus et alii innumerabiles ambulauerunt et per multas tribulationes regem glorie in gloria adierunt. Qui huic uite derogant, longe se a consortio illius alienant.

VI. Drei Fragen aus Cod. Mellic. 850 (P 40) s. 12 Fol. 62′ ss.

1. Interrogatio de descensu Christi.

Cum tota ecclesia in symbolo de Christo dicat: Descendit ad inferna, quaeritur, utrum corpore an anima descenderit.

Responsio. Si infernus corporeus est, ut quidam affirmant, tunc nesesse est, ut secundum corpus descendisse credatur. Sed corpore non descendit, quia corpus exanime in sepulchro jacuit. Secundum animam non descendit, quia anima non movetur de loco ad locum. Et si neque corpore neque anima descendit, sequitur, quod non descenderit, quod fides ecclesiae non recipit. Haec ratiocinatio cogit nos fateri infernum esse spirituale, ut summorum patrum tradit auctoritas. Si enim regnum coelorum est spirituale, in quo animae justorum laetantur, necesse est, ut oppositum ejus, quod est infernus, spiritualis esse credatur, in quo animae reproborum cruciantur. Apostolo namque diffiniente: Regnum coelorum est pax, gaudium, justitia in spiritu sancto (Rom. 14, 17), quae non corporea sed spiritulia esse nullus ambigit. Horum opposita sunt perturbatio, tristita, injustitia, quae similiter incorporea esse nullus dubitat. Sicut ergo regnum coelorum in alto, hoc est super coelestia, non loco sed dignitate esse praedicatur, ita infernus in imo, id est sub terris, non loco sed differentia spirituali esse affirmatur. Justi corpore exuti ante adventum Christi in inferno erant, quia quamvis in requie essent, tamen non tantam gloriam habuerunt, quantam per mortem redemptoris adepti sunt et inde turbati tristitiam habuerunt. Ad hoc infernum Christus, qui est pax, gaudium, justitia, descendit, dum per tristem cruciatum corporis hominem exuit et justis praesentiam suam exhibuit, quos de perturbatione in pacem, de tristitia in laetitiam, de

poena sibi a diabolo injuste inflicta in [63] gloriam regni juste debitam homini transtulit. Pax autem est cujusque nihil adversari, gaudium habere omne, quod quisque velit; justitia deum et angelos semper amare et horum gloria semper videndo frui, et haec in spiritu sancto id est in deo, qui spiritus est, sine fine habere.

Porro infernus inferior est tristitia abundantior, quae animas peccatorum corpore exutas velut profunda abyssus absorbuit et in justa dei ignorantia vel odio involutos perturbationi omnium spiritualium tormentorum involvit. Et hoc in immundo spiritu, quia anima, quae peccatis immundatur, ab immundo spiritu, videlicet diabolo, cruciando devoratur. In hoc inferno dives ille positus, videlicet Abraham a longe, non spatio locorum sed diversitate meritorum. Et chaos magnum inter eos firmatum erat distantia gaudiorum et suppliciorum. Licet enim in uno loco sint positi, tamen magna distantia est inter laetum et tristem, inter caecum et videntem, inter divitem et egentem.

2. Interrogatio de ascensu et consessu Christi.[1])

Cum universalis ecclesia corde credat et ore confiteatur, quia Christus ascendit ad coelos, sedet ad dexteram dei patris omnipotentis, secundum verba evangelistae dicentis: Dominus Jesus postquam locutus est eis, assumptus est in coelum et sedet a dextris dei (Marc. 16, 19), quaeritur utrum localiter in coelo sedeat, cum corporaliter ascenderit.

Responsio. Apostolo affirmante deus est super omnia. Et si Christus in dextera dei sedet, tunc super omnes coelos et super omnes ordines angelorum est exaltatus. Sed sancto Augustino docente extra firmamentum non est locus, sed omnis locus huic mundo est inclusus. Si ergo Christus localiter sedit, tunc non extra hunc mundum, ubi nullus locus est, sedet, sed intra mundum, qui localis est. Et si infra coelum sedet, tunc non in dextera patris super omnia sedet, quod fides ecclesiae [63′] affirmat, nisi forte quis ita desipiat, ut deum patrem capite omnia excellere et brachium in mundum porrigere putet, quo filio sub dextera sua locum sedendi praebeat, quae vera ratio deridet. Ne in hoc ambiguo detineamur, sacrae scripturae auctoritatem et rationem praeviam ducem sequamur evangelio dicente: Deus spiritus est (Joh. 4, 24), et domino testante: Spiritus carnem et ossa non habet (Luc. 24, 39), id est

[1]) Vgl. die Pseudo-Augustinische Schrift De essentia divinitatis, M 42, 1201, an welche die vorliegenden Ausführungen wiederholt erinnern.

corpus non habet. Nihil vero continetur loco nisi corpus. Deus autem corporeus non est, ergo cum sit summus spiritus utputa conditor omnium nullo loco continetur, sed ipse continet omnia et est super omnia non loco sed dignitate. Hujus dextera est filius, per quem fecit omnia, de quo scribitur: Dextera fecit virtutem (Ps. 117, 16), id est filius dei virtute sua vicit diabolum. In hac dextera Christus sedet, id est humanitas in divinitate requiescit. Quamdiu enim Christus in hoc mundo fuit, in labore sudavit. Postquam de mundo migravit, requiem dei intravit dicente ad eum patre: Sede a dextris meis (Ps. 109, 1), id est post laborem passionis, requiesce in gloria deitatis. Sicut ergo divinitas ubique est illocaliter, ita et humanitas Christi ubique est illocaliter. A morte quippe resurgens mortale corpus in spiritale, spiritale vero in deitatem sic convertit, ut aer in lucem convertitur, manente tamen propria substantia, ut Gregorius Nazanzenus affirmat.[1]) Et ideo eodem momento, quo discipulis apparuit, in paradyso fuit, nec aliunde venit nec aliorsum recessit, sed ubique invisibiliter in spiritali corpore hominibus latuit, unde scribitur: Et ipse evanuit ab oculis eorum (Luc. 24, 31). Et quando corporali forma visibile coelum ascendit, cum eis spiritali corpore remansit, ut ipse [64] dixit: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi (Matth. 28, 20). Ascendens autem non aliquam partem aeris vel aetheris, vel ullo hujus corporei mundi loco resedit, unde adhuc venturus sit, sed in subtilitatem spiritualis corporis abiit, quod omnem locum et tempus excedit, et quod est in dextera, id est in deitate patris, in spirituali paradyso, qui est super omnia in tertio, id est intellectuali, coelo.

Quod autem visibili forma in altum ascendit, hoc propter discipulos adhuc carnales fecit, ut eis potentiam spiritualis corporis visibiliter ostenderet, quod omni pondere terreno leviatum tam superiora quam inferiora petere posset. Quod vero angeli dixerunt: Sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in coelum (Act. 1, 11), non sic intelligitur, quasi de visibili coelo vel aliquo corporeo loco ad terram venturus sit, sed quali potentia ascendit, tali potentia judicium, id est separationem electorum et reproborum faciet et tali potentia ecclesiam in claritatem suae gloriae transferet. Post ultimam namque resurrectionem omnium hominum sive bonorum seu malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale

---

[1]) S. oben S. 123.

erit, cum deus omnia in omnibus erit ut lux in aere, ut ferrum in igne.

3. Interrogatio.

Cum Johannes apostolus dicat: Nolite diligere mundum neque ea, quae in mundo sunt (1 Joh. 2, 16), cur praecipit Paulus apostolus: Quae sursum sunt quaerite, non quae super terram (Col. 3, 1)? Num debemus aurum et gemmas et alia pretiosa, quae super terram sunt, spernere et solem et lunam et stellas, quae sursum sunt, quaerere? Nonne et ea in mundo sunt? Et cum omnis creatura dei sit bona, cur non debemus ea diligere, quae in mundo sunt, cum proximi nostri in mundo sint, qui secundo loco post deum diligendi sunt?

Responsio. [64'] Omne corpus habet tres dimensiones longum, latum, altum. Quarum quaelibet habet binas dimensiones, ante et retro, latum dextrum et sinistrum, altum sursum et deorsum. Hic autem mundus est corpus. Hujus longum est ab oriente in occidentem, latum a meridie in septentrionem, altum a terra ad coelum. Hujus ante secundum solis cursum est occidens, retro oriens, dextrum austrum, sinistrum aquilo, sursum coelum superius, deorsum coelum inferius. Et cum hic mundus cum omnibus, quae in eo sunt, transibit, ideo praecipitur nobis, ne diligamus hunc mundum neque ea, quae in eo sunt (1 Joh. 2, 15), scil. prae illis, quae aeterna sunt. Bona quidem hujus mundi sunt diligenda, quia bona sunt et a bono deo condita et ad usum praesentis vitae necessaria, sed illis aeterna sunt praeferenda, quae cum anima in aeternum sunt permansura. Temporalia creata sunt ad corporis utilitatem, aeterna ad animae fruitionem. Ergo praesentibus debemus uti, aeternis frui.[1]) Proximos autem jubemur diligere non secundum hoc, quod in mundo sunt, sed secundum quod in mundo non sunt. Secundum corpus in mundo sunt, secundum animum in mundo non sunt, quem (!) debemus ut nos ipsos diligere, videl. verbo et exemplo nobiscum ad vitam trahere, insuper corpori necessaria impendere. Est alius mundus super omnia in deo constitutus ad cujus formam hic est conditus. Et idem hic umbra, ille veritas; hic corporalis ille spiritualis; hic temporalis, ille aeternus praedicatur. Qui habet suas dimensiones sine mensura, hujus latum est amplitudo omnimodae gloriae, altum celsitudo potentiae, quae exuperat omnem intellectum, longum magnificentia regni vel

[1]) cf. August., De doctrina Christiana l. I, c. 3 ss.

abundantia pacis, cujus non erit [65] finis. Hujus ante est scientia praeteritorum, retro scientia futurorum, dextrum cognitio spiritualium, sinistrum cognitio corporalium, sursum notitia divinorum, deorsum notitia mundanorum. Talis mundi coelum est altitudo virtutum, ejus terra imum vitiorum, cujus infernus profunditas dolorum. In hoc coelo est perpes pax et lux perpetua et sine fine laetitia, dulcis concordia, firma amicitia, plenum gaudium, perfruitio omnium bonorum. In hoc coelum assumptus est Christus, in hoc raptus est Paulus, in hoc est paradysus paradysorum, in quo recipiuntur animae electorum. Coelestia autem sunt spiritualia, scil. caritas, bonitas, benignitas et ceterae virtutes, de quibus scribitur: Nostra conversatio in coelis est (Phil. 3, 20), id est in virtutibus. De hoc coelo diabolus cecidit, quia in veritate non stetit. De his, quae in hoc coelo sunt, praecipit apostolus: Quae sursum sunt, quaerite (Col. 3, 1), id est virtutes, quae omnia excellunt non loco sed dignitate, non quae super terram, id est vitia his opposita. Malicia quippe, avaritia, luxuria, invidia et cetera vitia quasi terra in imo sunt, quia mentes hominum a sempiternis ad transitoria appetenda attrahunt, in quibus perseverantes in finem in baratrum dolorum dimerguntur, scil. in luctum et moerorem et gemitum, tristitiam et angustiam, perturbationem et afflictionem, quae omnia contraria sunt coelestibus ut tenebrae luci. Omnia etenim, quae sunt, septem gradibus consistunt. In primo gradu deus consistit, qui omnem intellectum exuperat, in secundo primordiales causae, scil. bonitas, essentia et talia, ex quibus omnia visibilia et invisibilia prodeunt, in tertio intellectualia [65′], ut sunt angeli, in quarto rationalia ut homines, in quinto sensualia ut bestiae, in sexto vitalia, id est vitali motu vigentia ut arbores, in septimo corporalia ut lapides vel his adhaerentia ut colores. Infra haec omnia sunt vitia, sicut virtutes super omnia, non loco sed dignitate. Qui ergo ad virtutes tendunt, quae super omnia sunt, omnem creaturam transcendunt et in ipsum deum veniunt, in quo virtutes essentialiter subsistunt, qui est verum coelum, quoniam in ipso celantur omnes thesauri sapientiae et scientiae (cf. Col. 2, 3) et ipse est paradysus, id est aeternae deliciae, in quo electi super omnia bona constituuntur et a torrente voluptatis aeternae inebriabuntur. Qui autem vitiis, quae infra omnia sunt, inserviunt, infra omnem naturam decidunt et sine fine tristitia, amaritudine, penuria, egestate replebuntur, quae omnia coelestibus opponuntur.

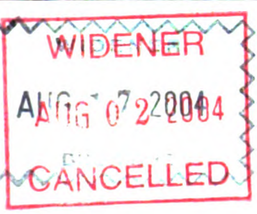
Handschriftenverzeichnis.

Namenregister.

393

Handschriftenverzeichnis.

Namenregister.


WIDENER
CANCELLED


Digitized by Google

